

الأصولى

فى

الرواية

تأليف و ترجمة :

عبدالسلام حيدر

568

المشروع القومي للترجمة

الأصول في الرواية

تأليف وترجمة : عبد السلام حيدر



المشروع القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

– العدد : ٥٦٨

– الأصولى فى الرواية

– عبد السلام حيدر

– الطبعة الأولى ٢٠٠٣م

هذه هى الترجمة الكاملة لكتاب :

**Die Darstellung islamistischer Tendenzen und Gruppen
im ägyptischen Roman von 1945 bis 2000**

von Abdelsalam A. Heder

Kopier + Druck Laden, Bamberg, Germany 2001

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلالة بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها ، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

9 مقدمة
13 الباب الأول : الظاهرة الأصولية - مفهوم وتاريخ
15 ١ - تعريف وتحديد المصطلحات
15 (أ) مصطلحات أصحاب الظاهرة
16 (ب) مصطلحات راصدى الظاهرة
18 (ج) الأصولية كنسق اصطلاحى عام
21 ٢ - نظرة على تاريخ الظاهرة الأصولية الإسلامية ..
21 (أ) حسن البنا والإخوان
27 (ب) سيد قطب ومفهوم الجاهلية
30 (ج) الجماعات والتنظيمات الإسلامية فى السبعينيات
39 ٣ - موقف دعاة المجتمع المدنى من الأصولية الإسلامية ...
40 (أ) فؤاد زكريا والدعوة لتطبيق الشريعة
42 (ب) فرج فودة والإرهاب
45 (ج) نصر حامد أبوزيد والخطاب الدينى
51 (د) جابر عصفور والدعوة لتنوير جديد
57 - تعليق ختامى

الباب الثانى : من المثالية الوطنية إلى التطرف الدينى

- 69 (صورة التيار الأصولى عند نجيب محفوظ)
- 71 ٤ - نجيب محفوظ وبداية الرواية الواقعية المصرية
- 79 ٥ - المثالية الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢
- 79 (أ) صورة الأصولى فى "القاهرة الجديدة"
- 86 (ب) صورة الأصولى فى "السكرية"
- 97 ٦ - التطرف الدينى كمرض اجتماعى
- 97 (أ) الأصولى فى "المرايا"
- (ب) من عبد الناصر إلى السادات فى "الباقى من الزمن ساعة"
- 104
- 109 (ج) الصورة فى "يوم قُتل الزعيم"
- 113 - تعليق ختامى

الباب الثالث : رؤى متصارعة

- (صورة التيار الأصولى عند نجيب الكيلانى
- 121 وفتحى غانم)
- ٧ - الإسلامية كأيدولوجية مقهورة
- 123 (صورة التيار الأصولى عند نجيب الكيلانى)
- 123 (أ) الكيلانى والتيار الأصولى الأدبى
- 128 (ب) الإخوان فى سجون مصر
- 137 (ج) من السادات إلى مبارك

٨ - العودة وصناعة العنف فى السبعينيات	
(صورة التيار الأصولى عند فتحى غانم)	143
(أ) فتحى غانم : حياته وأعماله	143
(ب) الأفيال والعنف السياسى والدينى فى السبعينيات ...	146
(ج) العودة إلى "ست الحسن والجمال"	155
- تعقيب ختامى	161
الباب الرابع : رؤية قبطية	
(صورة التيار الأصولى عند الكُتاب الأقباط	
من جيل الستينيات)	169
٩ - مدخل إلى جيل الستينيات وموقفه من الظاهرة	
الأصولية	171
١٠- التأريخ للتيار الأصولى فى «ثلاثية الثورة»	
لجميل عطية إبراهيم	181
(أ) مدخل إلى «ثلاثية الثورة»	181
(ب) شيوعيون وإخوان	181
(ج) الهم السياسى وانهايار حلم التغيير	188
١١- هوية الراوى : صورة التيار الأصولى	
عند رءوف مسعد	193
(أ) عالم رءوف مسعد ورؤيته	193
(ب) رمزية «بيضة النعامة»	194
(ج) مستقبل مصر و «مزاج التماسيح»	201
كلمة ختامية	213
قائمة المصادر والمراجع	221

مقدمة

منذ انتهاء الخلافة الراشدة واستقرار الحكم للأمويين (عام ٦٦١م) أصبح الإسلام يوظف بشكل مباشر أو غير مباشر للمحافظة على الأوضاع القائمة وإعاقة المحاولات المختلفة للتغيير الاجتماعى والتجديد الثقافى. منذ ذلك الوقت والمجتمع الإسلامى يشهد صراعاً حاداً بين الواقع والرؤى الدينية المثالية التى تحققت فى صدر الإسلام. هذا الصراع كان - ولا يزال - يفرز حركات ومحاولات تغيير تنادى بالعودة بالمجتمع إلى النموذج الذى وجد فى صدر الإسلام. وقد تنوعت هذه الحركات والمحاولات لأسباب عدة أهمها: اختلاف شخصيات الداعين، وتنوع الخصوصيات المحلية والتاريخية. وقد أدت هذه الأسباب - رغم وحدة الهدف - إلى اختلاف تأويل هؤلاء الدعاة للنصوص الدينية، وبالتالي تنوعت النتائج واختلفت.

وحتى القرن الثامن عشر كان نجاح هذه الحركات مقصوراً على تمزيق هدوء المجرى العام للإسلام، ولكنه سرعان ما يعود إلى مجراه التقليدى بسبب عدم قدرة هذه الحركات على الاحتفاظ بزخمها؛ فبعضها يفشل بعد القفزة الأولى، وبعضها الآخر يتحول إلى فرق مذهبية. ومنذ القرن الثامن عشر أخذت هذه الحركات تكتسب كياناً قوياً وأهمية خاصة، وقد نشأت - غالباً - كرد فعل للخطر الخارجى ونتيجة للضعف الداخلى ولمهادنة أصحاب السلطة أياً كانوا. وقد ساعدت بعض هذه الحركات على إنتاج دولٍ وأنظمة فى شبه الجزيرة العربية وليبيا والسودان وإيران، واكتفى بعضها الآخر بإحداث القلاقل وارتكاب أعمال العنف فى مصر وشمال أفريقيا.

وقد أخذت أفكار ابن تيمية (ت : ١٣٢٨م) عن التوحيد والجهاد مسارب عدة إلى هذه الحركات، وكان لهذه الأفكار أثرها الضخم فى تحريك النزعات الثورية عندها، وجعلها حركات طموحة تستهدف الوصول إلى السلطة السياسية وتغيير المجتمع وفق منظورها الدينى. وقد تميزت إبان هذا باعتقادها أنها تمتلك الحقيقة المطلقة،

وتحاول أن تفرضها بالقوة ولا تقبل من الأطراف الأخرى أقل من الخضوع والإذعان ! .
"وكما زادت ثورية إحدى الجماعات كان إلحاحها أشد على خوض النضال دون تأخير
ولو لم يكن النجاح مضموناً" (١).

وقد اهتم عدد كبير من الدارسين المسلمين (٢) وغير المسلمين (٣) برصد جوانب
الظاهرة الأصولية المختلفة، وتعمقوا في دراسة بنيتها ومنطقاتها وتجلياتها المتنوعة
وتأثيراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ورغم صدور عدة دراسات اهتمت
برصد رد فعل بعض المفكرين المصريين (٤) لم يهتم أحد - في حدود علمي - برصد
موقف الروائيين المصريين الفني من هذه الظاهرة. وإن حدث فإن هذا الرصد يأتي على
صورة إشارة سريعة في سياق تناول أحد هؤلاء الروائيين أو إحدى رواياته (٥) .
ومن هنا تأتي وجاهة هذه الدراسة التي سأهتم فيها - إلى جانب أمور عدة -
بأمرين أساسيين: أولهما محاولة تكوين رؤية علمية تاريخية واجتماعية بالجماعات
والتنظيمات الإسلامية في مصر في الفترة المدروسة، وآخرهما عرض ودراسة لرؤية
عدد من أهم الروائيين المصريين لهذه التيارات والتنظيمات.

وقد عالجنا روايات هذه الدراسة من خلال الاهتمام - في كل رواية على حدة -
بالرؤية والتشكيل. وفيما يخص التشكيل اهتمنا بدراسة البنية الفنية لكل رواية
وموقعها في إنتاج مؤلفها ، وبالتالي في إنتاج جيله وأدبه، ولأن التشكيل مسئول عن
أدبية النص في بعدها الدلالي سيكون من الطبيعي التساؤل عن الكيفية التي يتكشف
بها موقف الراوي ورؤيته من خلال اختياراته وطريقة رصده ومعالجته للظاهرة
الأصولية. وهنا سننتقل بسلسلة إلى سياق الرؤية وموضوع الرواية العام ، ومنه نركز
على الجزئية أو الجزئيات التي تخص بحثنا. ولأن السارد المهيمن يلعب دوراً أساسياً
في الروايات المدروسة سيكون دأبنا التعرف على الأنواع الأخرى من المتكلمين في كل
رواية. ومعنى هذا أننا لن نتعرف فقط على طبيعة الأيديولوجية أو الأيديولوجيات
الأصولية الإسلامية كما رأها كُتّاب روايات هذه الدراسة ، ولكننا سنتعرف في الوقت
ذاته على الكينونة الأيديولوجية لكُتّاب هذه الروايات ولطرق تشخيصهم للغات
شخصياتهم خاصة الأصولية منها ومدى إتاحة الفرصة لهم لتوجيه دفة الرواية

وهذا يقتضى منا ألا نعزل الظاهرة التى نعالجها عزلاً تاماً عن سياقها الروائى ، بل سنحاول التدقيق فيها من خلال سياقها الكلى داخل كل رواية ، ثم داخل مجموع روايات كل كاتب ، ثم المقارنة بين طرق رصد كُتّاب هذه الدراسة لجوانب الظاهرة ككل؛ أى أننا سندور فى دائرة أشبه بالدائرة التأويلية ؛ فرصد التيارات والتنظيمات روائياً يقتضى فهماً جيداً للمشكلات الأسلوبية فى كل رواية وحل هذه المشكلات كما يقول باختين "يفترض قبل كل شىء، نفاذاً أدبياً وأيديولوجياً عميقاً إلى الرواية"^(٦). وهذا النفاذ يقودنا إلى فهم أوضح للتيارات الأصولية الإسلامية وطريقة رصدها من قبل كُتّاب روايات هذه الدراسة.

بقى أن أشير إلى أن هذا الكتاب يمثل الطبعة العربية المزيّدة والمنقحة لأطروحة دكتوراه الفلسفة فى الأدب من كلية اللغات والآداب بجامعة أوتو فريدريش بامبيرج - ألمانيا ، والتي صدرت فى طبعتها الألمانية الأولى عام ٢٠٠١ تحت عنوان :

"Die Darstellung islamistischer Tendenzen und Gruppen im ägyptischen Roman von 1945 bis 2000"

أى "صورة الجماعات والاتجاهات الإسلامية فى الرواية المصرية فى الفترة من ١٩٤٥ وحتى ٢٠٠٠"

شكرى الخالص مستحق لكل من أسدى إلى النصيحة، وأخص بالذكر المشرفة الأستاذة الدكتورة روتراود فيلاند لمتابعتها الصبورة وتشجيعها الدائم، وشكرى العميق للمشرف فى علم الاجتماع الأستاذ الدكتور فريدريش هايكمان، وللخبير الثانى الأستاذ الدكتور شتيفان فيلد. شكرى الخاص كذلك للأكاديمية الألمانية للتبادل العلمى (DAAD) لمنحة الدكتوراه الكريمة ولمساعدتها ومتابعتها خلال إقامتى فى ألمانيا، وللمساعدة العملية أشكر عمال مكتبة جامعة بامبيرج، كما أشكر كل من د. أنيتا بولانسكا، ود. أندريا هايست، وكرولا فيلاند، ورومان زيبيرتس، وفيرونيكافيت. أما شكرى القلبى فهو لزوجتى، وإليها وإلى ذكرى صفية إبراهيم أهدي هذا الكتاب.

الباب الأول

الظاهرة الأصولية : مفهوم وتاريخ

١ - تعريف وتحديد المصطلحات

يتداول فى الساحة الفكرية عدد من المصطلحات التى تستخدم للتعبير عن الظاهرة الإسلامية التى يشهدها المجتمع المصرى منذ نهاية القرن التاسع عشر، ومن الجدير بالذكر أن المصطلحات المستخدمة فى هذا المجال بعيدة عن أن تكون شيئاً متفقاً عليه بين دارسى الظاهرة. وتعدد المصطلحات والاختلاف حولها غالباً ما يكون دليلاً على اختلاف منطلقات النظر للظاهرة المدروسة وزواياها.

وتنقسم هذه المصطلحات وكذلك وجهات النظر وزواياها إلى قسمين : أحدهما خاص بأصحاب الظاهرة ، والآخر خاص براصديها.

(أ) مصطلحات أصحاب الظاهرة

من الجدير بالذكر أن أصحاب الظاهرة قاموا من جانبهم بمحاولة تقديم تفسير للظاهرة وتحديد لها، وقدموا منذ فترة بعيدة العديد من المصطلحات التى تصف الظاهرة؛ فهناك مصطلحات مثل "التيار الإسلامى" أو "الاتجاه الإسلامى"، وهما مصطلحان يستعملان لوصف نطاق ضيق من الظاهرة هو نطاق الجماعات المعارضة والقاعدة داخل مجمل الظاهرة. وقد استخدم الإخوان كلا المصطلحين فى الانتخابات التشريعية لعام ١٩٨٧ ، وكذلك يستعملهما طلبة الإخوان فى الجامعات. وهناك مصطلحات أكثر عمومية مثل "الصحوة الإسلامية" و"اليقظة الإسلامية" و"الإحياء الإسلامى" و"البعث الإسلامى". وهذه المصطلحات المتشابهة ترتبط جميعاً بما يمكن تسميته بعملية إعادة اكتشاف المسلمين لهويتهم المتميزة وتأكيداتها فى مواجهة التحديات المعاصرة وعلى رأسها تحديات الحضارة الغربية !.

وقى اللغة العربية ليست ثمة تناقض كبير بين لفظى الصحوه والنهضة وبين لفظى الإحياء والبعث سوى أن الصحوه واليقظة يكونان بعد نوم، أما لفظى الإحياء والبعث فيكونان بعد الموت!. وأن الصحوه والنهضة فعلاَن ذاتيان، أما الإحياء والبعث فغير ذاتيين!. عموما فإن استخدام أصحاب الظاهرة لهذه المصطلحات يشير إلى الأنشطة التى يقومون بها ، ويهدفون من ورائها "إعادة بث الحيوية فى القيم والمبادئ والمعايير الإسلامية التى ابتعد عنها المسلمون أو أبعدوا عنها"^(٧) ، ولكن نقطة الضعف فى هذه المصطلحات أنها تخفى البعد السياسى التنظيمى الذى تتميز به الظاهرة. هذا إلى جانب أنها تقدم فقط الجانب الحسن من الصورة؛ فلا أحد ينكر للظاهرة وجهاً أو وجوهاً أخرى سيئة خاصة جانب العنف.

وكذلك هناك مصطلحات تصف أصحاب الظاهرة مثل مصطلحى "السلفيين" و"الإسلاميين". أما مصطلح "السلفيين" فيطلق على جماعات صغيرة ذات طابع مدرسى مسالم ظهرت فى السبعينيات بتأثير من كتابات بعض العلماء السلفيين خاصة الشيخ ناصر الدين الألبانى (١٩١٤ - ١٩٩٩).

أما مصطلح "الإسلاميين" فهو أحد أهم المصطلحات التى تصف أصحاب الظاهرة الذين لا يرفضونه، بل يقرونه ويستخدمونه ليعبروا به عن المنضمين لتنظيماتهم، بل ويرونه أصح التعبيرات لوصف الظاهرة وأكثرها ملاءمة. وعبر هذه التسمية تتضح الحدود بينهم وبين عامة المسلمين^(٨).

(ب) مصطلحات راصدى الظاهرة

يستخدم راصدو الظاهرة الإسلامية المعاصرة العديد من المصطلحات التى ولدت فى سياق تاريخى غريب عن الظاهرة ، ولكنها رغم ذلك ليست بعيدة عن منطق الظاهرة الداخلى وآليات عملها، ولكن من هذه المصطلحات ما هو قليل الاستخدام مثل: "السلفية" أو "السلفية الجديدة"^(٩) . ومنها ما هو متداول مثل : "التطرف الإسلامى"^(١٠) و"الإسلام السياسى" و"الأصولية الإسلامية"، والمصطلحان الأخيران هما الأجدر بالرصد والمناقشة.

أما مصطلح "الإسلام السياسى" فقد أطلق على الظاهرة بسبب تلك الآلية السياسية المعتمدة عند أصحاب الظاهرة للاستيلاء على الحكم "إقامة دولة إسلامية"^(١١) . ورغم أن هذه الآلية ليست جديدة، بل هناك تاريخ طويل من الاستخدام السياسى للإسلام بغرض الاستيلاء على السلطة، فإن نقطة ضعف هذا المصطلح أنه يجرى الظاهرة، ويتجاهل الجوانب الأخرى لها. ومثل هذه النظرة التجزئية تمثل عقبة فى سبيل الفهم المقارب لتجليات الظاهرة التى تهتم إلى جانب السياسى بالاجتماعى والثقافى والاقتصادى؛ فالظاهرة أوسع وأشمل من مصطلح "الإسلام السياسى".

وفى نهاية السبعينيات، ومع نمو الظاهرة فى العالم الإسلامى خاصة فى إيران ومصر، شاع فى الدراسات الغربية إطلاق المصطلح الإنجليزى Fundamentalism (وما يقابله فى اللغات الأوربية الأخرى) على مجمل الظاهرة^(١٢)، وهذا المصطلح يرتبط فى السياق الغربى بسلسلة من الكتب التى صدرت فى الولايات المتحدة فى الفترة من ١٩١٠ وحتى ١٩١٥ تحت عنوان The Fundamental : A Testimony to The Truth "الأصول : شهادة لوجه الحق". وفى عام ١٩١٩ أسس William B. Riley، وهو أحد الذين أصدروا هذه السلسلة، فى ولاية فيلادلفيا "المنظمة العالمية المتحدة للإنجيليين الأصوليين" Worlds Christian Fundamentals Association. "وقد تميزت هذه الحركة الإنجيلية الأصولية بأربعة ثوابت وهى : ١- التصديق بحرفية الكتاب المقدس وعصمته من الخطأ. ٢- رفض كل من اللاهوت والعلم الحديثين طالما شككا فى الإيمان كما وُصف فى الكتاب المقدس. ٣- تكفير كل مسيحى لا يعتقد فى هذه الأصول. ٤- الهجوم الحاد على إبعاد الكنيسة عن شئون الدولة خاصة عندما تريد الدولة اتخاذ قرار يتعارض مع أحد الثوابت الدينية"^(١٣).

وهذا التوصيف التاريخى للمصطلح يكاد يتطابق مع التعريفات الواردة فى كثير من الإصدارات الألمانية التى تناولت مفهوم المصطلح فى السياق الغربى حتى نهاية السبعينيات^(١٤). حتى التعريفات العربية لنفس المصطلح، وهى تنقل غالباً عن الإنجليزية، قد التزمت هذا المعنى^(١٥). وقد أدت ترجمة هذا المصطلح الغربى إلى العربية بكلمة "الأصولية" إلى لبس وتضارب اصطلاحى ملموس؛ لأن لهذا المصطلح العربى معنى آخر قديم. فالأصولية فى السياق العربى الإسلامى ينبغى أن تكون -

وهذه مشكلة لغوية^(١٦) - نسبة إلى "الأصول" ومنها "الأصوليون" أى المشتغلين بعلمى "أصول الدين" و "أصول الفقه"، ولكن من الثابت أن أقطاب الظاهرة يرفضون استخدام الترجمة العربية لوصف الظاهرة غالباً؛ لأن هذا المصطلح وكذلك ترجمته العربية يستخدم دائماً فى سياق سلبي يدل على الانغلاق ومعاداة الحداثة^(١٧) . ويزيدون على ذلك أنه "تعبير أطلق على الظاهرة لا من خارجها فقط، ولكن من خارج المجتمعات التى بدت فيها هذه الظاهرة؛ فهو تعبير جاء من بعيد ويحمل مضامين بعيدة تماماً عن المدلولات المحلية"^(١٨) .

نريد أن نشير هنا إلى أن هناك عدداً من التسميات التى يطلقها عامة الناس على هذه الظاهرة وأصحابها من قبيل "السنية" و "المتدينين" و "الشيوخ" و "أصحاب الذقون" و "الإخوانجية"، والتسمية الأخيرة - كما نرى - خاصة بالإخوان، وهى تسميات يقبلها أصحاب الظاهرة، ويبتسم أغلبهم لسماعها، ويعتبرون ذلك من قبيل التحبب إلى عامة الناس !.

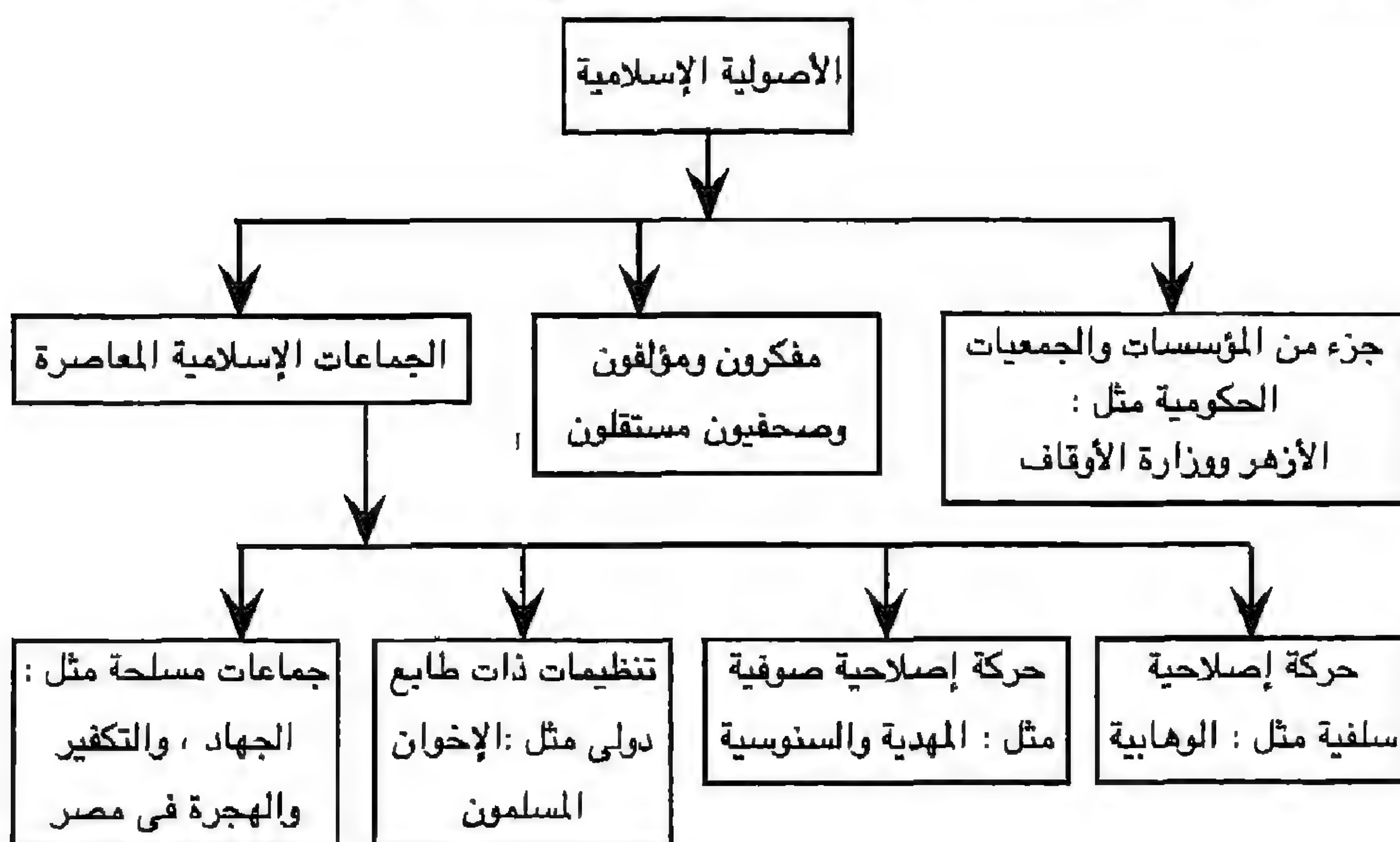
(ج) الأصولية كنسق اصطلاحى عام

لا ريب أن مصطلح Fundamentalism قد ولد فى بيئة أمريكية، وأنه أطلق فى بداية القرن العشرين على أحد التيارات البروتستانتية الإنجيلية المحافظة التى تعادى الحداثة وترفض المنهج النقدى التاريخى فى التفسير^(١٩) . ولا ريب أن ترجمته أثارت - وما زالت تثير - بعض اللبس والحساسية والمشكلات اللغوية، ولكن لا ينبغى لمثل هذه الأسباب ، خاصة بعد الانتشار الواسع للمصطلح، أن تدفعنا لعدم استخدامه للتعبير عن الظواهر المشابهة فى الديانات الكبرى^(٢٠) ، وربما فى المنظمات أو الاتجاهات غير الدينية التى تلتزم نفس طريقة التفكير التى تدعو إلى العودة إلى عصر ذهبي ما أو على الأقل المحافظة على التقاليد والأيدولوجيات القديمة التى ظهرت فى هذا العصر الذهبى.

ومن هنا يصبح المصطلح الإنجليزى بعد إضافة صفة "الإسلامية" إليه أقرب المصطلحات من حيث الدلالة والشمولية للتعبير عن مختلف تجليات الظاهرة الإسلامية المعاصرة. وهذا المعنى الجديد ينبغى أن يعد تطويراً وإضافة للمعنى الاصطلاحي القديم؛ لأنه إذا كان المعنى اللغوى قد تحرك قديماً وتحول حتى يعبر عن فئة من العلماء الذين

تخصصوا في دراسة علمي "الأصول" فلا مانع من إطلاق نفس المصطلح على تلك الفئة التي تنادى بتحكيم فهمها الخاص لهذه الأصول؛ فالفتتان متشابهتان غير أن الجماعات الجديدة تميزت ليس فقط كسابقاتها بحرفية الفهم، وإنما أيضاً باستخدام العنف لفرضه وتحقيقه؛ مما يعنى نفى الآخرين أو محاربتهم إن هم أبوا الانصياع.

وإطلاق مصطلح واحد على مجمل الظاهرة لا يعنى اعتبارها كتلة واحدة صماء، وإنما يعنى أن مجمل اتجاهات الظاهرة التي تختلف وتتنوع - تبعاً للخصوصيات المحلية - من المحافظة إلى الثورية، وبالتالي تناقض كثير من فعاليتها السياسية والحركية، تتفق في منطلقاتها الفكرية بل وفي غاياتها النهائية، ولذا فلا مانع من وصفها بمصطلح عام كالتوزيع شامل للظاهرة وبمفهوم أعيد تحديده وتجديده؛ فالأصوليات المعاصرة عديدة أبرزها الدينية وأهمها "الأصولية اليهودية" و "الأصولية المسيحية" و "الأصولية الإسلامية". وتحت الإسلامية هيئات ومؤسسات وجماعات متنوعة أبرزها الثورية المسلحة التي تثير اهتمام العالم، ومن هنا كان من الواجب تمييزها في السياق الأصولي الإسلامي بمصطلح خاص مثل "الجماعات الإسلامية المسلحة"، وتحت تآتى الأسماء الفردية التي اتسمت بها هذه الجماعات أو عرفت بها إعلامياً، ويمكننا أن نجمل الظاهرة الإسلامية ككل في الشكل التالي :



٢ - نظرة على تاريخ الظاهرة

إذا أردنا تصور المجرى العام لتاريخ الثقافة الإسلامية وجدنا أنها بدأت مع الإسلام ، ثم انحدرت إلى التقليد، ثم جوبهت بالحدائق. ورد الفعل على هذه الحادثة هو جوهر الأصولية الإسلامية^(٢١).

كان لحركة الإصلاح (الأفغانية) دور أساسي في نشوء الأصولية الإسلامية في مصر^(٢٢)؛ فصرحات جمال الدين المعروف بالأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٧) التي أعقبتها تأملات وفتاوى محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) ثم تشدد وسلفية رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) حدثت بمصر إلى طريقين : طريق النهضة التربوية الذي مثله كثير من الأعلام كأحمد لطفى السيد وطه حسين وغيرهما، وطريق العنف السياسى، ولعل أصدق الأمثلة عليه ما تمثله جماعة الإخوان المسلمون.

(أ) حسن البنا والإخوان

(١)

تأثر مؤسس "جماعة الإخوان المسلمون" ومرشدها الأول الشيخ حسن البنا^(٢٣) بهذا الثلاثى الإصلاحى، وخاصة برشيد رضا بداية من خلال مجلة "المنار" ثم عن قرب فيما بعد.

كان حسن البنا ذا حساسية وتنبيه عال إلى مشاكل الأمة وأمراضها، "وأثناء دراسته في القاهرة وعمله في الإسماعيلية خبر حسن البنا الحضور السياسى الغربى وما فيه من تحدٍ دينى وثقافى للمجتمع المصرى المسلم، وكان خطر التغريب يأتى من كل من البريطانيين والنخبة المصرية "المتغربة" التي عملت كأدوات استزراع النماذج

الغربية المنشأ لتحقيق التطور السياسى والاجتماعى والاقتصادى. وقد استخلص البنا - كما فعل رشيد رضا - أن التغريب خطر أساسى على مصر وعلى الإسلام، وأنه مصدر كثير من مشاكل مصر السياسية والاجتماعية والاقتصادية، كذلك رأى أن العلمانية والمادية الغربيتين تقفان وراء التمزق السياسى والفروق الاجتماعية والاقتصادية العميقة والاضطراب الاجتماعى وما يتنامى فى المجتمع المصرى من استخفاف بالدين، بل رأى أنهما من أهم أسباب عجز المسلمين وانحطاطهم، وعلاج هذا "المرض" هو العودة إلى الإسلام" (٢٤).

لقد كان إنشاء الإخوان حادثاً متميزاً ومختلفاً عما فعله رموز الحركة الإصلاحية؛ لأنها انتقلت بالإصلاح من مجال العمل الفكرى إلى مجال العمل العام مباشرة، بل وصاحب هذا النزول إلى مجال العمل السياسى والحركى تقليلاً من أهمية العمل الفكرى والتجديد الدينى واستعداداً لاستخدام العنف لمواجهة الحداثة الغربية ودعاتها تحت مسمى الجهاد والحمية الوطنية.

(٢)

وقد مرت حركة الإخوان فى حياة حسن البنا بمرحلتين رئيسيتين صبغهما بشخصيته القوية ، ويمكننا أن نسمى الأولى مرحلة التكوين والانتشار التى استغرقت العشر سنوات الأولى من عمر الجماعة (١٩٢٨-١٩٣٧) وتركزت حركة حسن البنا فى هذه المرحلة على التربية والتعريف بفكرة الجماعة والدفاع عنها وتكوين هياكلها واختيار أنصارها، ومن ثم كان التركيز أيضاً على زيادة شعب الأقاليم المختلفة وزيارتهم والاهتمام بالجانب الإعلامى وعقد مؤتمرات دورية للإخوان فى القاهرة والأقاليم بل وإنشاء قسم خاص بالسيدات، وقد حقق البنا والإخوان نجاحاً باهراً، خاصة بين شباب الجامعة والمدارس العليا، فى تحقيق هذه الأهداف خاصة بعد انتقاله بالدعوة إلى القاهرة فى أواخر عام ١٩٣٢.

رغم حرص البنا على إظهار تميز الإخوان، إلا أنه حرص دائماً على الانتساب إلى التيار الإصلاحي الحديث فنجدته يقرر فى المؤتمر الثالث (عقد فى القاهرة فى مارس ١٩٣٥) أن على الإخوان الترحيب بكل فكرة ترمى إلى توحيد جهود المسلمين

وتأييد فكرة الجامعة الإسلامية كأثر من آثار اليقظة الإسلامية^(٢٥) . ولعل أبرز نجاح حققه حسن البنا في هذه المرحلة أن نال مباركة ممثل ووارث الحركة الإصلاحية وداعى الوهابية^(٢٦) في مصر الشيخ محمد رشيد رضا؛ ففي عام ١٩٣٥ وأثناء مرضه أسند الشيخ رشيد رضا رئاسة تحرير "المنار" منذ بداية المجلد الخامس والثلاثين إلى حسن البنا، واستمر ذلك لخمس سنوات متوالية. وقد كتب الشيخ رشيد رضا في مفتح أول أعداد هذا المجلد: "سيكون المنار منذ هذا العام (١٩٣٥/١٣٥٤) لسان جماعة الدعوة إلى الإسلام وجمع كلمة المسلمين، أنشئت لتخلف جماعة الدعوة والإرشاد؛ فهذا الحدث رغم صغره ذا دلالة أكيدة؛ فهو يؤكد - على المستوى الرمزي - القول بأن حسن البنا وجماعة الإخوان هما الوارثان لرشيد رضا ومدرسة الدعوة والإرشاد ذات الصبغة والتوجه الوهابي، وهو ما تشير إليه أيضاً الكتابات الإخوانية بكل وضوح^(٢٧) ، ثم نال رضا شيخ الأزهر الشيخ محمد مصطفى المراغي الذي قدم العدد الخامس، وتمنى للبنا أن يسير على سيرة السيد رشيد رضا^(٢٨) .

بعد أن نال رضا الإصلاحيين ومباركة الرسميين انطلق بالإخوان إلى آفاق بعيدة ودخل بها مرحلة خطيرة يمكن تسميتها بمرحلة التنظيم والمجاهبة (١٩٣٨ - ١٩٤٩). وقد بدأت هذه المرحلة بإصدار مجلة "النذير" وعقد المؤتمر السنوي الخامس، وكان مؤتمراً فارقاً؛ حيث أظهر مدى قوة الإخوان وانتشار دعوتهم، وقد غطته الصحف اليومية والأسبوعية كأحد أهم الأحداث السياسية والاجتماعية آنذاك، ومن خلال المجلة والمؤتمر أعلن البنا نزول الإخوان ساحة العمل السياسي. وفي السر بدأ الخطوات العملية لتشكيل الجناح العسكري للإخوان، والذي عرف بأسماء كثيرة منها "النظام الخاص" و"التنظيم السري". والحقيقة فإن تشكيكه لا يمثل مفاجأة في التشكيل التصاعدي للعمل الإخواني؛ فقد اهتم حسن البنا منذ البداية بالتشكيلات العسكرية للإخوان، وقد تم ذلك تحت مسميات مختلفة تدل على التطور أكثر مما تدل على الاضطراب؛ فإبان فترة الإسماعيلية فكر حسن البنا في مزاوله النشاط الرياضي تأثراً بفكرة الجهاد الإسلامي؛ لذا ألف بنفسه أول فرقة للرحلات على نظام الكشافة، وكان يزاوّل تدريبها بنفسه على بعض التمرينات الرياضية. وقد وافق الإخوان في المؤتمر الثالث (١٩٣٥) على تعميم مشروع فرق الرحلات، وأقروا لائحته التي وضعها مكتب الإرشاد وحدد فيها مراتب العضوية الأربعة (أخ مساعد/ أخ منتسب/ أخ عامل/ أخ مجاهد).

ومع نهاية المرحلة الأولى تغير اسم فرق الرحلات إلى فرق الجواله وعين لها مدرباً رياضياً خاصاً - الصاغ محمود لبيب - ليمر على شعب الإخوان المختلفة، وينظم برامج التدريب.

مع بداية مرحلة المجابهة خصص البنا يوماً فى الأسبوع سماه "يوم الجندية"، وجعل شعاره "قوة الساعد والسلاح"^(٢٩) ، ومن ثم كان من الطبيعى أن تتحول "فرق الجواله" لتصبح الذراع العسكرى للإخوان. وقد تم ذلك تقريباً عام ١٩٤٠ عندما قام حسن البنا بإنشائه كأحد أوجه التنظيم المكمله لدعوته وعين صالح عشموى رئيساً له^(٣٠) . وكانت حيثيات تشكيله، كما أعلنها البنا فى حينه: "أولاً: شن الحرب على الاستعمار البريطانى ممثلاً فى نفوذه وجيوشه.. ثانياً: قتال الذين يخاصمون الدعوة ويحاولون إعاقه سيرها.. ثالثاً: إحياء فريضة الجهاد.."^(٣١) ، وكانت أهم مقومات هذا التنظيم هى السرية والسمع والطاعة والتدريب المستمر، وكان من أخطر ما حققه التنظيم الخاص هو امتداده وتوسع نشاطه داخل الجيش، وكانت أول خلية إخوانية داخل الجيش قد تكونت عام ١٩٤٤ ، وكانت مكونة من (عبد المنعم عبد الرؤوف وجمال عبد الناصر وكمال الدين حسين وسعد توفيق وخالد محيى الدين وحسين حمودة وصالح خليفة). وقد قاموا جميعاً فيما بعد بتدريب عناصر الإخوان على السلاح فى جبل المقطم^(٣٢) .

(٣)

كانت مرحلة الحرب العالمية الثانية مرحلة حاسمة فى تاريخ الإخوان كدعوة؛ فظروف الحرب أدت رغم مضايقات الإنجليز والحكومات المتتالية إلى بلوغ الجماعة قمة انتشارها حتى ذلك الوقت. ويذكر أن عدد أعضاء الجماعة العاملين فى مصر وحدها بلغ - آنذاك - حوالى نصف مليون، بينما بلغ عدد المحبين والمؤازرين أضعاف هذا العدد. أما عدد الشعب فى مصر وحدها فيقدره البعض بألف وسبعمئة شعبة والبعض الآخر بألفين. وفى السودان حوالى خمسين شعبة هذا إلى جانب الشعب الأخرى فى البلاد العربية والإسلامية وكذلك الأصدقاء فى أوروبا وأمريكا^(٣٣) ، ولأن البنا كان يعد نفسه منذ انتقاله بدعوته إلى القاهرة لدور سياسى فقد تقدم وخمسة من الإخوان فى نهاية عام ١٩٤٤ للانتخابات خلال وزارة أحمد ماهر، ولكنهم هزموا - ربما بسبب التزوير -

مما أصابهم بالإحباط وفقد الثقة فى الطريق البرلمانى مما جعل صالح ع شماوى يصرح بأن الإخوان يفتحون صفحة جديدة عنوانها (التضحية) وشعارها "أد الواجب ودع ما يكون"^(٣٤) . وعندما أعلن رئيس الوزراء المصرى "أحمد ماهر باشا" اعتزامه إعلان الحرب الهجومية على المحور حتى يتسنى لمصر حضور مؤتمر "سان فرانسيسكو" بالولايات المتحدة للبحث فى إنشاء "منظمة الأمم المتحدة"، ورغم أن قرار الحرب كان شكلياً فقد أعلن الإخوان معارضتهم، بل وأرسلوا إليه يطالبونه بالعدول عن ذلك والتزام الحياد كما جاء فى معاهدة ١٩٣٦ ، ولكنه أبى، وفى ٢٤ فبراير ١٩٤٥ أطلق أحد الشباب (محمود العيسوى) الرصاص على أحمد ماهر فأرداه قتيلاً، وبعد الاغتيال تم القبض على حسن البنا وبعض الإخوان الذين اتهموا بالتدبير ثم أفرج عنهم بعد أن اعترف القاتل بانتمائه للحزب الوطنى، إلا أن خالد محمد خالد يؤكّد انتماءه الأكيد للإخوان^(٣٥) .

ومع نهاية الحرب أصبح عند الإخوان أقوى تنظيم شبابى سرى فى مصر، وقد ساهمت مشكلة فلسطين إلى جانب أسباب داخلية أخرى فى تضخم التنظيم وزيادة خطورته؛ حيث قام الإخوان منذ منتصف الأربعينيات بجمع التبرعات والأسلحة لمحاربة اليهود فى فلسطين، ومن هنا يمكن أن ندرك أيضاً ازدياد حدة المواقف المعادية التى اتخذتها السلطات والأحزاب السياسية ضد البنا وجماعة الإخوان "ونتيجة لذلك نجد أن هيكل تنظيم جماعة الإخوان لم يعد يشير ابتداء من عام ١٩٤٥ إلا إلى درجتين من درجات العضوية؛ أخ منتسب، وأخ عامل، وقد اشتمل هذان المستويان على صفوة المقاتلين من المليشيات العسكرية" التابعة للإخوان^(٣٦)، وقد تميز التنظيم الخاص إلى جانب الفدائية والتدريب القتالى بجهاز مخابرات مجتهد؛ حيث جمع معلومات وافية عن جميع الشخصيات الهامة وجميع الأحزاب والجمعيات وأنشطتها والوزارات والسفارات والجامعات والمدارس العليا والأزهر وأقسام البوليس والمحال والمصانع اليهودية والأجنبية والمصرية^(٣٧)؛ لذا كان طبيعياً أن تنجح عملياته المروعة ضد الشخصيات العامة^(٣٨) وضد ممتلكات الأجانب واليهود المصريين^(٣٩) .

وفى ١٥ نوفمبر ١٩٤٨ وبطريق الصدفة استطاعت الحكومة وضع يدها على أول أسرار التنظيم الخاص، وذلك عندما ضبطت السيارة الجيب الشهيرة، ومن خلال الأوراق والوثائق التى عثر عليها فى السيارة الجيب... والسجلات الشخصية الأخرى التى عثر عليها فى منازل المقبوض عليهم، ظهرت البوادر العلنية الأولى لانكشاف أمر الجهاز السرى للإخوان المسلمين^(٤٠). ومع توالى التحريات اتضحت صلة الإخوان بأغلب أحداث العنف التى جرت فى الفترة ما بين ١٩٤٥ و ١٩٤٨. وبدأت الحكومة تتخذ الإجراءات لحل الجماعة ومصادرة ممتلكاتها. وفى مساء ٨ ديسمبر ١٩٤٨ أصدر رئيس الوزراء محمود فهمى النقراشى قرار حل الجماعة بعد محاولات مستميتة من قبل حسن البنا لمنع القرار؛ لأنه كان يعرف أكثر من غيره ما سينتهى إليه الصراع؛ فالاعتقالات التى جعلته وحيداً معزولاً " قوضت تماماً شبكة الاتصالات القائمة فى التنظيم كما قوضت بالتالى كل وسائل الانضباط"^(٤١).

وفى ٢٨ ديسمبر ١٩٤٨ قام أحد أعضاء التنظيم الخاص الذين لم يقبض عليهم (عبد المجيد حسن) باغتيال النقراشى باشا داخل وزارة الداخلية، وعقب الاغتيال اتسعت دائرة الاعتقال والاضطهاد على يد خليفة النقراشى وصديقه إبراهيم عبد الهادى الذى لم يعتقل حسن البنا، ولكن منعه من السفر للخارج أو مغادرة القاهرة. وظل حسن البنا يواصل محاولاته للتصالح مع الحكومة وإنقاذ الجماعة حتى اغتياله بوسط القاهرة على يد عملاء للبوليس السياسى فى مساء ١٢ فبراير ١٩٤٩. وكانت عملية اغتياله - كما قصد منها - ضربة صاعقة لجماعة الإخوان المسلمين؛ حيث لم يكن بين أتباعه من يتمتع بنفس قدراته حتى يملأ مكانه، ودل هذا على أن اغتيال البنا كان أسرع مما توقع البنا نفسه؛ فهو لم ينتبه أو لم يتخذ الإجراءات التربوية والإدارية الكافية التى تسهل عملية اختيار مرشد جديد وتجنب الجماعة حالة الاضطراب والصراعات الداخلية التى عاشتها حتى اختيار المرشد الثانى المستشار حسن الهضيبي (١٨٩١-١٩٧٣) فى ١٩ أكتوبر سنة ١٩٥١ وحالة الازدواج التى عاشتها بعد ذلك.

(ب) سيد قطب ومفهوم الجاهلية

(١)

لا ريب أن انضمام سيد قطب^(٤٢) ، في بداية الخمسينيات، إلى الإخوان المسلمين كان نقطة تحول ليس في تاريخ دعوة الإخوان فقط، وإنما في تاريخ الإسلام المعاصر أيضاً. كان سيد قطب قد كوّن علاقة خاصة مع جمال عبد الناصر وبعض أعضاء تنظيم الضباط الأحرار قبل الثورة^(٤٣) ، وبعد الثورة ازداد ميله إلى الإخوان، وانضم إليهم رسمياً في عام ١٩٥٣ فأُسندوا إليه منصباً رئيسياً في قسم نشر الدعوة.

في يناير ١٩٥٤ صدر قرار حل جماعة الإخوان وقبض عليه لأول مرة، ولكن سرعان ما أطلق سراحه وباقي الإخوان بعد شهرين. وفي مايو ١٩٥٤ أُسند إليه الإخوان إدارة تحرير مجلة "الإخوان المسلمون" الأسبوعية، ولكنه لم يصدر منها سوى اثني عشر عدداً؛ حيث أوقفت في أول أغسطس بعد تفاقم الخلافات مع مجلس قيادة الثورة. وبعد وقوع حادث محاولة الاعتداء على عبد الناصر في ميدان المنشية في أكتوبر ١٩٥٤ قبض عليه مرة أخرى ضمن آلاف من الإخوان.

وفي ١٣ يوليو ١٩٥٥ حكم عليه بالسجن لمدة خمسة عشر عاماً قضى أغلبها بسبب أمراضه المختلفة في مستشفى السجن. وهناك تمكن من أن يواصل كتابة تفسيره الشهير "في ظلال القرآن"^(٤٤) الذي أصبح فيما بعد بمثابة "النص - الأيقونة" للجماعات الإسلامية المعاصرة^(٤٥) ، كذلك تمكن من إصدار عدة كتب معروفة^(٤٦) كان آخرها كتابه "معالم في الطريق" الذي صدر عن "مكتبة وهبة" في القاهرة في أوائل عام ١٩٦٤؛ فآثار زوبعة على مستوى الإخوان والمؤسسات الدينية الرسمية. وفي مايو ١٩٦٤ أطلق سراحه لأسباب صحية، وذلك بعد وساطة من الرئيس العراقي عبد السلام عارف^(٤٧).

بعد إطلاق سراحه شرع سيد قطب في الاتصال بمجموعة شباب الإخوان الذين عرفوا فيما بعد بتنظيم ١٩٦٥ ؛ لذا أعيد اعتقاله مرة أخرى في ٩ أغسطس ١٩٦٦ بسبب محاولته لإحياء تنظيم الإخوان. واعتُبر "معالم في الطريق" الكتاب الفكري للتنظيم،

وفى التاسع من نوفمبر أصدر عبد الناصر قانوناً استثنائياً "فوض فيه المحاكم العسكرية بالتحقيق ومحاكمة المتهمين، وجعل أحكامها قطعية لا طعن فيها" (٤٨)، وهو الأمر الذى أصبح سنة من بعده، وسرعان ما أصدرت المحكمة حكمها بإعدام ثلاثة أولهم سيد قطب الذى تم شنقه فى ٢٩ أغسطس ١٩٦٦ (٤٩).

(٢)

تحت ظروف تجربة السجن القاسية طور سيد قطب نظريته عن الجاهلية المعاصرة كما تظهر فى "معالم فى الطريق" اعتماداً على ثلاثة مصادر رئيسية هى: تفسير الظلال الذى اقتطع منه أربعة فصول (٥٠)، وتاريخ صدر الإسلام، وأخيراً الأفكار التى أخذها عن كل من أبى الأعلى المودودى (١٩٠٣ - ١٩٧٩) وأبى الحسن الندوى (١٩١٣ - ١٩٩٩).

فاعتماداً على تأويلات كل من المودودى فى كتبه العديدة خاصة كتاب "مبادئ الإسلام" (٥١) والندوى فى كتاب "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين" (٥٢) يرى سيد قطب أن "الجاهلية ليست فترة من الزمن، وإنما هى حالة من الحالات التى تتكرر كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام" (ص ١٨٢). وهذه الجاهلية "تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهى الحاكمية" (ص ١٠)؛ فالجاهلية تسند الحاكمية إلى البشر، الذين يدعون حق التشريع ووضع القيم والتصورات، ولأن الإسلام - وكما يرى قطب - لا يعرف إلا نوعين من المجتمع: مجتمع إسلامى يطبق فيه الإسلام، ومجتمع جاهلى لا تحكمه نظم الإسلام وشرائعه؛ فإنه يستنتج أن المجتمعات المسلمة المعاصرة تعيش فى جاهلية جديدة؛ لأنها لا تقيم شرع الله، وإنما شرع البشر.

ويرى قطب أن الإسلام مهياً لقيادة البشرية، ولكنه لا يستطيع أن يؤدى دوره قبل أن يتحقق فى أمة، ولكن الأمة الإسلامية الفاعلة لم تعد موجودة منذ عهد بعيد، ومن ثم فإن بعث هذه الأمة هو "أول خطوة فى الطريق الطويل الذى سينتهى حتماً بتسلم قيادة البشرية".

ويرى قطب أن هذا البعث لابد وأن يكون بنفس المنهج الذى أنشئ به الإسلام مجتمعه الأول، وهذا يعنى أنه لا بد من طليعة (جيل قرآنى) يمضى فى خضم الجاهلية مستخدماً المنهج الربانى (لا إله إلا الله) لإنشاء المجتمع المسلم الذى يعيش فى إطار شريعة إلهية كونية ويجاهد فى سبيل الله للقضاء على الجاهلية وإقامة حاكمية الله على أرضه.

ولأن المجتمع يعيش فى جاهلية جديدة فإن سيد قطب يهتم بأمر تكوين طليعة الجهاد أو الجيل القرآنى الجديد ووضع "المعالم" الهادية له؛ فالطليعة الجديدة لابد من أن تتجرد فى فترة التكوين من كل المؤثرات الجاهلية التى تعيش فيها وتعتزلها شعورياً وتستعلى عليها، وأن ترجع إلى نبع القرآن الصافى لتستمد تصوراتها ومناهجها التى يجب أن تلتزمها لإنشاء المجتمع الإسلامى الجديد. ومن هنا نجد قطب يدعو أصحاب الدعوة إلى أن يقفوا قليلاً أمام القرآن المكى وظاهرة تصديه خلال ثلاثة عشر عاماً لتقرير عقيدة التوحيد أو (منهج لا إله إلا الله) ثم وقوفه عندها لا يتجاوزها إلى شىء من تفصيلات النظام وتشريعاته.

وكما أن الدين ربانى فإن منهجه كذلك، وهو المنهج الذى يجب أن يتبعوه، وأن يحذروا أن تلجئهم الجاهلية إلى تجاوزه إلى الحديث عن التشريعات مما يعنى أنه لا يدعو إلى تطبيق الشريعة فى المجتمعات المعاصرة التى يراها جاهلية، وأنه يدعو إلى إرجاء هذه الدعوة حتى يعتنق الناس العقيدة بمدلولها الحقيقى؛ فإذا اعتنقوها وافقوا الناموس الكونى ورضوا بشريعة الإسلام؛ لأنها شريعة كونية تتفق مع الناموس العام للكون.

وعندما تنتهى مرحلة تكوين الطليعة المؤمنة تبدأ مرحلة جديدة ذات وسائل متجددة، وهى مرحلة (الجهاد فى سبيل الله)؛ فكل فرد من أفراد الطليعة أو المجتمع الإسلامى الجديد يجاهد ضد رواسب الجاهلية فى نفسه وضد الجاهلية من حوله؛ "فالمعركة مستمرة والجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة" (ص ١٣٠).

(٣)

والجهاد عند قطب هو الضبط التشريعى للعلاقات بين المجتمع المسلم (دار الإسلام) وسائر المجتمعات الجاهلية (دار الحرب). ويرى قطب أن الذى يدرك طبيعة الإسلام "يدرك معها حتمية الانطلاق الحركى للإسلام فى صورة الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان" (ص ٧٢). ويرفض سيد قطب القول بالحرب الدفاعية، ويرى أن الإسلام دين توسعى، وأن من "يدرك طبيعة هذا الدين، وطبيعة منهجه لا يتصوره قابلاً داخل حدود إقليمية لا يحركه إلا خوف الاعتداء" (ص ٨٥). ويرى أن الجهاد هو "الشأن الدائم لا الحالة العارضة". (ص ٨١)، وأنه "ضرورة للدعوة سواء أكان الوطن الإسلامى أمناً أم مهدداً" (ص ٧٤). "والسبب أن المعركة بين المؤمنين وخصومهم" هى فى صميمها معركة عقيدة، وليست شيئاً آخر على الإطلاق" (ص ٢٠١).

ومن هنا يمكن التساؤل عن علاقة الإسلام والسلم؟! وهل يمكن لجيران الدولة الإسلامية أن يعيشوا داخل حدود أمنة أو لا؟! فإذا كان الجهاد هجومى وشأن دائم؛ فكيف نفهم "وإن جنحوا" وكيف نفهم معاهدات الرسول والخلفاء الراشدين؟! ولكن أخطر ما فى هذا الكتاب أنه يعتبر مصر وغيرها من البلاد الإسلامية دار حرب؛ لأنه "لا دار إسلام إلا التى يهيمن عليها الإسلام بمنهجه وقانونه" (ص ١٦١)، ومن هنا كان من الطبيعى أن يعلن أتباعه الحرب على ما يرونه "مجتمعاً جاهلياً" منذ منتصف السبعينيات.

(ج) الجماعات والتنظيمات الإسلامية فى السبعينيات

(١)

لا ريب أن سيد قطب قد أحدث انقلاباً حاداً فى فكر جماعة الإخوان مما أدى إلى انشقاقات جديدة. وقد تزامن هذا التطور الداخلى فى حركة الإخوان والمنشقين عليها مع وفاة جمال عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ وتولى أنور السادات السلطة.

ومنذ البداية واجه السادات أكبر تحدٍ لشرعيته من الناصريين واليساريين، ولذلك أصبح هدفه القريب هو التخلص منهما معاً.

وبدأ السادات خطته بالقبض على رجال عبد الناصر والزج بهم فى السجون فيما عرف بثورة التصحيح فى ١٥ مايو ١٩٧١ ، ثم عزم على استخدام القوى الأصولية الإسلامية للتخلص من قوى اليسار المناوئة له والمتمثلة فى الناصريين والشيوعيين، وتمثلت خطته فى أمرين رئيسيين : فمن ناحية بدأ يُظهر مسحة دينية ريفية كانت نتيجتها تغيير الدستور المصرى فى سبتمبر ١٩٧١ ، وجعل مادته الثانية تنص على أن "الإسلام دين الدولة ، واللغة العربية لغتها الرسمية ، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع" (٥٣) .

ومن ناحية أخرى عمل على ضخ دماء جديدة فى شرايين الإخوان، بل عمد إلى تكوين جماعات أخرى؛ فعلى سبيل المثال أصدر تعليماته للواء عبد المنعم أمين " لكى يشيد حوالى ألف جمعية إسلامية بالجامعات والمصانع" (٥٤) وإلى محافظ أسيوط محمد عثمان إسماعيل ليقدم دعمه وحمايته للطلاب الأصوليين فى جامعة أسيوط (٥٥) .

أما بالنسبة إلى جماعة الإخوان فقد توصل إلى مصالحة معهم "سأهم الملك فيصل فى تدبيرها صيف عام ١٩٧١ .. ووعدنا بالسماح لها بممارسة نشاط علنى" (٥٦) . وبسرعة أفرج السادات عن ١١٨ ممن كانوا لا يزالون فى المعتقلات، وسمح بعودة أغلب من كان منهم فى المنفى بعد إسقاط الأحكام عنهم، وأعاد الجنسية لمن سحبت منهم، وأعاد الكثيرين إلى وظائفهم، ووفر للبعض وظائف محترمة فى الجامعات والمؤسسات المهمة وسمح لهم بإعادة إصدار مجلة "الدعوة" عام ١٩٧٦ وأعطاهم وغيرهم هامشاً كبيراً من حرية الحركة مما ساعدهم على إعادة ترتيب البيت من الداخل وممارسة نشاط شبه رسمى.

ومع وفاة حسن الهضيبى فى ١١ أغسطس من عام ١٩٧٣ وتولى عمر التلمسانى (١٩٠٤ - ١٩٨٦) مهمة الإرشاد بدأ فكر الإخوان التقليدى يستعيد نفوذه وقوته، وقد تزامن هذا مع بحث الآلاف عن الملاذ الآمن "فى ظروف الفوضى الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التى بدأت تسود مصر، وكان الإسلام هو الملاذ الأخير لكل

هؤلاء الذين راحوا يبحثون جميعاً عن يقين مطلق يعتصمون به^(٥٧)، ولعل أهم ما قام به التلمساني هو إعادة تفعيل "التنظيم الدولي" لجماعة الإخوان المسلمين.

(٢)

ومع الوقت ظهرت فى الجامعة جماعتا "شباب الإسلام" و"الجماعة الدينية"، وكانت جماعة "شباب الإسلام" قوية لأنها مدعومة من النظام. أما "الجماعة الدينية" فهي وإن كانت قد أنشئت عام ١٩٦٨ تحت إشراف بعض الدعاة الخارجين على الإخوان مثل محمد الغزالي وسيد سابق وحسن أيوب، إلا أنها قد شهدت فورتها الكبرى مع بداية عهد السادات. وفى سنة ١٩٧٤ تم تغيير اسمها إلى "الجماعة الإسلامية" بعد محاضرة ختامية للمعسكر الدينى الشبابى الذى أقيم بملاعب جامعة القاهرة، وألقاها الشيخ متولى الشعراوى بقاعة الاحتفالات الكبرى بالجامعة، ووزع بيان قيام الجماعة بعد المحاضرة كل من عصام العريان وعبد المنعم أبو الفتوح ومحمد حبيب وحلمى الجزار.

وسرعان ما شاركت فى الانتخابات الطلابية، وسيطرت على اتحادات الطلاب، وبدأت تستخدم ميزانية الاتحاد لأغراض الدعوة، وكان أهمها - إلى جانب المعسكرات الطلابية - إصدار سلسلة كتيبات إسلامية تحت عنوان "صوت الحق". وقد نشر فى هذه السلسلة كتابات سيد قطب وابن تيمية، وهما أهم المؤثرين فى تشكيل وعى وأفكار كوادر هذه الجماعة. هذا بالإضافة إلى مؤلفات حسن البنا وأبو الأعلى المودودى وعبد العزيز بن باز وسعيد رمضان البوطى، وأصبحت المدن الجامعية خلايا إسلامية نشطة للفصائل الإسلامية المختلفة، "وظهر النقاب لأول مرة فى الجامعة عام ١٩٧٦، واكتسح الحجاب فتيات الجامعة.. وأصبح "الظلال" مآدبة للتدارس والفهم"^(٥٨).

وسرعان ما طورت "الجماعة الإسلامية" من محتوى وأسلوب عملها ليكتسب أبعاداً سياسية رافضة لنظام حكم السادات؛ فرغم أنه رفع شعار "العلم والإيمان"، وأطلق على نفسه لقب "الرئيس المؤمن"، فإن رؤيته للإصلاح والتحديث كانت فى جوهرها محاولة لمحاكاة الغرب. وجاءت سياساته الرئيسية ترجمة عملية لهذه الرؤية

وأهمها: سياسة الانفتاح، والتحالف مع أمريكا والتصالح مع إسرائيل. ولما كان التيار الإسلامي السياسى بكل فصائله، هو فى جوهره تيار وطنى يرفض الهيمنة الأجنبية، ويعادى الصهيونية، ويمقت الفساد والاستغلال، وينادى بالجهاد لإقامة نظام إسلامى حقيقى؛ فقد كان الصدام بينه وبين السادات محتوماً^(٥٩)، ومن هنا بدأت الفصائل الأصولية المختلطة فى التميز بأن دخلت واحدة بعد الأخرى فى مواجهات رافضة، بعضها عنيف وبعضها الآخر سلمى. بدأ الصدام فى أبريل ١٩٧٤ بحادث الكلية الفنية العسكرية مع تنظيم "شباب محمد" أو حزب التحرير الإسلامى بقيادة شاب أردنى فلسطينى الأصل يدعى "صالح سرية"^(٦٠)، ثم كانت مواجهات يوليو ١٩٧٧ الدموية مع "جماعة المسلمين" التى عرفت إعلامياً بجماعة "التكفير والهجرة" بقيادة شكرى مصطفى^(٦١) تابع سيد قطب الذى ذهب إلى أن المجتمع كله بحكامه ومحكوميه هو مجتمع جاهلى، ولا بد من هجرته وتكوين الجيش المسلم القوى ثم العودة للمجتمع الجاهلى لاجتثاثه والقضاء عليه وإقامة دولة الإسلام، ولكن شكرى الذى أعطى لنفسه حق التشريع لجماعته سرعان ما قادها إلى التورط فى قتل وزير الأوقاف الشيخ محمد حسين الذهبى فى أول يولييه ١٩٧٧، ومن ثم كانت المواجهات - مع الدولة - التى انتهت بالقبض عليه وإعدامه ونهاية جماعته.

حتى ذلك الوقت كانت "الجماعة الإسلامية" ذات طابع إسلامى عام تهتم بالأنشطة الرياضية والمحاضرات الثقافية والدينية فكان أعضاء هذه الجماعة متأثرين بأفكار مختلفة تعرفوا عليها من خلال محاضرات عامة، وكان من بينها أفكار الإخوان عبر التلمسانى وأفكار سلفية من خلال ناصر الدين الألبانى وأسامة عبد العظيم، وأفكار التبليغ عبر إبراهيم عزت، واتجاه الأزهر من خلال عبد الحليم محمود ومتولى الشعراوى، فضلاً عن أفكار علماء دين مستقلين مثل محمد الغزالى، ويوسف القرضاوى، وسيد سابق، وصلاح أبو إسماعيل، وأحمد المحلاوى، ومحمود عيد... وغيرهم^(٦٢).

وقد ظل هذا النشاط تحت اسم "الجماعة الإسلامية" مستقلاً فى غالبية عن بعضه داخل الجامعات المصرية وعن أى تيار إسلامى خارج الجامعات حتى عام ١٩٧٩، لكن الإخوان وكذلك المناخ السياسى خارج الجامعات ساهما بنصيب وافر فى انشقاق الجماعة الإسلامية. وقد ظهر داخل الجامعات الإسلامية بجامعات الصعيد تيار

متاهض لسياسة الإخوان وموقفهم المهادن من النظام، وقد تزعم كرم زهدى، وناجح إبراهيم، وعاصم عبد الماجد ، وأسامة حافظ ، وعلى الشريف هذا التيار المناهض للإخوان^(٦٣) .

أما قادة الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة والإسكندرية وباقي جامعات الوجه البحرى مثل عصام العريان وعبد المنعم أبو الفتوح وأبو العلا ماضى ومحمد حبيب وحلمى الجزار فقد انضم أغلبهم إلى الإخوان المسلمين مما تسبب فى انضمام آلاف الطلاب للإخوان، وبذلك استطاعت جماعة الإخوان أن تجدد حيويتها وتكون صف ثان من الكوادر الشبابية ذات التعليم العلمى. أما بالنسبة إلى المناخ السياسى خارج الجامعات فتمثل أولاً فى نجاح الثورة الإسلامية فى إيران واستقبال السادات للشاه فى يناير ١٩٧٩ ، حينئذ اندلع العنف بقيادة بعض الجماعات الإسلامية فى بعض مدن الصعيد خاصة أسيوط وخلال عمليات العنف نهبت بعض محلات المسيحيين^(٦٤) . ومنذ هذا الوقت دأب السادات على تحذير الأصوليين وتكرار جملة الشهيرة "لا سياسة فى الدين ولا دين فى السياسة" ونسى أنه المتورط الأول.

وتمثل ثانياً فى توقيع السادات فى مارس ١٩٧٩ لاتفاقيات كامب ديفيد التى رفضها كل الأصوليين ، وفى أعقاب عودته من الولايات المتحدة بدأ السادات فى وضع العراقيل أمام الإسلاميين؛ فأوقف نشاط الاتحاد العام للطلاب، وأصبح من حق عمداء الكليات إيقاف أى قرار يتخذه اتحاد الطلاب، ولكن مثل هذه القرارات جاءت بعد فوات الأوان؛ فالجماعات كانت قد أسست بنية قحطية صلبة^(٦٥) .

ومنذ انشقاق جناح الصعيد وانفراده بتسمية "الجماعة الإسلامية بالصعيد" ، وهو يسعى إلى أن يكون حركة جماهيرية على غرار الإخوان، ولكن أكثر قاعلية، وذلك بانتهاج سياسة العنف أو فكر الجهاد؛ لذا لم يقتصر نشاطها داخل الجامعات على الجوانب الاجتماعية والثقافية السابقة، بل اتخذ هذا النشاط الطابع الصدامى حيث قامت بعمليات اعتداء متكررة على الحفلات التى كانت تقام بالجامعة، وسعت عن طريق العنف لتغيير أشكال السلوك الاجتماعى التى كانت تراها منافية لأفكارها عن الإسلام إضافة إلى اصطدامها بالطلبة المسيحيين؛ حيث أخذت منشوراتها طابعاً عدائياً شديداً

للمسيحيين والكنيسة المصرية" (٦٦) ، كما أنها "بدأت توسع من نشاطها ليتجاوز حدود الجامعة، ويستقطب الكثير من الشباب، كما أنها بدأت تطرح قضية الصدام مع الحكم وإعلان الجهاد كطريق لإقامة الدولة الإسلامية" (٦٧) . وقد استخدمت كإخوان المساجد كمراكز أيديولوجية لدعوتها .

(٣)

فى هذه الفترة من ١٩٧٧ ظهرت أول مجموعة للتنظيم "الجهاد" فى الإسكندرية من بقايا مجموعة الفنية العسكرية، وكان يرأسها شخص يدعى على إبراهيم سلامة، وقد انضم إليها أوائل عام ١٩٧٨، مهندس شاب يدعى محمد عبد السلام فرج (٦٨) إبان فترة عمله بمقر شركة "هايدلكو" بالإسكندرية، وبعد القبض على أعضاء المجموعة فى عام ١٩٧٩ وعدم كشف أمره، عين بإدارة جامعة القاهرة، وسرعان ما بدأ التفكير فى نهاية عام ١٩٨٠ فى إنشاء تنظيم جديد، وكانت الخطوة الأولى تأليفه لكتيب عن الجهاد أعطاه عنوان "الفريضة الغائبة" (٦٩) .

وكتيب "الفريضة الغائبة" تجميع سريع ومتعجل لأكثر الآراء راديكالية حول الجهاد، وذلك على ضوء من أفكار المودودى وسيد قطب. وإلى جانب ضعف أسلوبه فإن التكرار وعدم الترتيب من أهم مميزاته مما يدل على ضعف ملكات فرج الكتابية وعدم تعمقه، وظنى أنه لم يعن نفسه كثيراً بالتنسيق بل كان يرص المقتطفات التى تحمل آراء أصحابها حسب وقوعه عليها فى كتب بعض علماء السلف خاصة ابن تيمية فى "الفتاوى الكبرى" !.

والكتيب يدور حول فكرة "فقه الخروج" على الحاكم! . وهو يبدأ بمقدمة تقريرية لفرضية "الجهاد" الذى يعنى لديه القتال "أى المواجهة والدم" (٧٠) ، ثم يناقش بعض طرق التغيير التى يقترحها بعض العاملين فى الحقل الإسلامى للهروب من فرضية الجهاد مثل إقامة الجمعيات الخيرية أو الطاعة وكثرة العبادة أو إقامة حزب إسلامى أو الاجتهاد فى الدراسة والحصول على المناصب فى الحكم. وهو يرفض مثل هذه الطرق ويصفها بأنها أهواء لأنها من ناحية ناسخة لفريضة الجهاد، ومن ناحية أخرى تساهم

فى بناء دولة الكفر، بينما الهدف هو تحطيمها!، ثم يرد على العلماء الذين يقولون إن الجهاد فى الإسلام للدفاع فقط، وهنا يتابع سيد قطب، كالعادة دون الإشارة إلى ذلك، فيقول فى مباهاة: "والإسلام انتشر بالسيف، ولكن فى وجه أئمة الكفر الذين حجبوه عن البشر، وبعد ذلك لا يكره أحد.. فواجب على المسلمين أن يرفعوا السيوف فى وجوه القادة الذين يحجبون الحق ويظهرون الباطل، وإلا لن يصل الحق إلى قلوب الناس" (٧١). وبعد إيراد عدة نصوص لابن تيمية عن معاصريه التتار أو المغول يرى فرج أن حكام المسلمين المعاصرين هم تتار العصر الحديث؛ فهم يحملون نفس صفات التتار التى سبق وأن وصفهم بها ابن تيمية، وأهمها أن أبواب الكفر التى خرجوا بها عن ملة الإسلام عديدة وشبيهة بنفس الأبواب التى خرج بها التتار قديماً، أخطرها قضية الحكم؛ فمن سوغ اتباع غير دين الإسلام فهو كافر وكفره، كما قال ابن تيمية، ككفر المرتدين. وهنا يرى فرج أن بعض حكام العصر فى ردة عن الإسلام وردتهم هى الأخطر؛ لأنها تحول دار الإسلام إلى دار كفر أى دار حرب.

وبالمقارنة مع شروط الدولة الإسلامية - كما وضعها الإمام أبو حنيفة - ينتهى فرج إلى أن الدار التى نعيش فيها ليست دار إسلام؛ لأن الأحكام التى تعلو المسلمين اليوم هى أحكام الكفر، وبالتالي فهى دار حرب، ومن ثم يجب قتال هؤلاء الحكام؛ فالجهاد عند فرج لا يتطلب قبل كل شىء تحرير القدس؛ لأن اليهود فى فلسطين هم العدو الأبعد، بينما حكام مصر هم العدو الأقرب، ووفقاً لأحكام القرآن يجب الهجوم على العدو الأقرب أولاً^(٧٢)، وهذا تأويل لقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار) (التوبة / ١٢٣).. ومن هنا فإن الجهاد ضد الحكومة فريضة واجبة فوراً؛ لأنها الأولوية المقدمة على غيرها!.

وفى نهاية الكتيب اهتم فرج بتبيان عدة قضايا فقهية تتعلق بالجهاد مثل: القيادة، والبيعة، والإخلاص، وعقوبة ترك الجهاد، وفقه الاغتيال فى الإسلام، وضرورة تنقية الصف، وهنا فقط ولأول مرة يذكر اسم كتاب (فى ظلال القرآن) دون ذكر لسيد قطب!.

وبعد تجميع هذه الآراء فى "الفريضة الغائبة" بدأ السعى لتنفيذ أفكاره فأخذ يتردد على المساجد القريبة من مسكنه ببولاق الدكرور فيلقى الخطب والدروس الدينية، ويحاول التعرف على المتبطلين والشباب صغير السن لتشكيل جماعة تعتنق فكر الجهاد فتعرف على طالب بكلية الزراعة يدعى طارق عبد الموجود الزمر الذى قدم فرج إلى ابن عمه وزوج أخته عبود عبد اللطيف الزمر^(٧٣) . وفى هذه الأثناء تعرف فرج على خالد الإسلامبولى^(٧٤) ثم على كرم زهدى^(٧٥) فى المدينة الجامعية لجامعة القاهرة، وبعد عدة لقاءات ثنائية كان اللقاء الثلاثى بين فرج وزهدى وعبود الزمر، وفيه تم الاتفاق مبدئياً على العمل سوياً وتكوين "تنظيم الجهاد". وبعد الاتفاق انشغل عبود الزمر بوضع خطة لقلب نظام الحكم، بينما سافر كرم زهدى إلى أسسوط وعرض الأمر على قيادات الجماعة الإسلامية فى الصعيد فوافقوا جميعاً على الاشتراك فى تأسيس التنظيم الجديد.

واقترح كرم زهدى اسم الدكتور عمر عبد الرحمن^(٧٦) أميراً عاماً ومفتياً للتنظيم الجديد، وكانت أول فتاوى الشيخ عمر بجواز قتال بعض النصارى والاستيلاء على أموالهم^(٧٧) . وهنا بدأ التنظيم ممارسة فقه - أو نظرية - الاستحلال الذى تمثل فى تمويل التنظيم بالسطو على محلات الذهب الخاصة بالمسيحيين.

وفى فجر الثالث من سبتمبر ١٩٨١ وبداعى مواجهة أحداث الفتنة الطائفية^(٧٨) وجه السادات ضربه الأخيرة فيما عرف بقرارات التحفظ على كل المناوئين فكرياً وسياسياً من كل الاتجاهات^(٧٩) . ورغم أن أجهزة الأمن كانت تعمل بأقصى طاقتها، إلا أنها لم تتمكن من القبض على قيادات التنظيم التى لجأت إلى مخابئها المختلفة، ثم نجحت - كما هو معروف - فى اغتيال السادات فى ٦/١٠/١٩٨١ على يد خالد الإسلامبولى ومجموعته.

٣ - موقف دعاة المجتمع المدني من الأصولية

بدأ عقد الثمانينيات بحادث اغتيال الرئيس أنور السادات، وفي أعقاب هذا الحادث وفي بداية عهد الرئيس مبارك تم اعتقال بقية قيادات الجماعات الأصولية وحوكموا مع قيادات الجهاد^(٨٠). وقد وضع حادث الاغتيال دعاة "المجتمع المدني" بمختلف اتجاهاتهم على المحك؛ حيث وجدوا أنفسهم وجها لوجه أمام قوة متحفزة تعادى نظرتهن للتقدم والاستنارة والإبداع.

وبعد زهاب الروح الذي خلفه حادث الاغتيال توالى كتب ودراسات المثقفين المصريين التى تحلل الظاهرة الأصولية، وتحاول التنبؤ باتجاهاتها والإشارة إلى مكامن خطورتها. ومما يجدر بالذكر أن أغلبية المثقفين من دعاة المجتمع المدني قد اتسم موقفهم بالجدية فى مواجهة الحركات الأصولية المسلحة^(٨١)؛ حيث رفضوا منطلقات ودعاوى الأصوليين وحاولوا دحض أفكارهم.

ورغم أن "تنظيم الجهاد" قد انشق فى السجن مرة أخرى فإن الجماعات الأصولية الإسلامية كانت تحرز النصر بعد الآخر؛ فرغم أن الجماعة الأم (الإخوان) قد ظلت على خلافها مع النظام المصرى فى عهد الرئيس مبارك كما كانت فى عهد الرئيس السادات، إلا أنها حرصت على التزام المعارضة السلمية وتحاشى الصدام مع الحكومة والعمل من داخل النظام السياسى. ولذا فكرت الجماعة فى ممارسة النشاط الانتخابى وفى ضرورة أن يكون لها حزب سياسى^(٨٢). ولما كانت الظروف غير مناسبة تحالفت مع حزب الوفد فى انتخابات مايو ١٩٨٤، وفازت بثمانية مقاعد رغم أنها اشتركت فى دوائر المدن الكبرى فقط، وبذلك تمكن الإخوان للمرة الأولى من المطالبة الرسمية بتطبيق الشريعة الإسلامية^(٨٣).

والمفارقة أن الأحزاب السياسية الأخرى سرعان ما اكتشفت أن هذه المطالبة تستخدم كشعار سياسى، وكانت النتيجة أنه "لم يبق حزب واحد بما فى ذلك حزب

التجمع اليسارى إلا ونادى بتطبيق الشريعة الإسلامية^(٨٤). ولما كان خاصة المطالبين يعرفون أنه لا يوجد تحت مسمى "الشريعة الإسلامية" ما يمكن تسميته بالقانون الإسلامى العام، وإنما هى مدونات فقهية تختلف باختلاف المذاهب، بل ومن فقيه إلى آخر داخل المذهب الواحد، عاد الحديث مرة أخرى - كما كان فى أواخر عهد السادات - عن ضرورة "تقنين" الشريعة^(٨٥). ومؤدى الفعل "قنن" واضح الدلالة؛ فهو يعنى صب ما يوائم العصر من هذه المدونات الفقهية المتنوعة فى قوالب قانونية غربية.

(أ) فؤاد زكريا والدعوة لتطبيق الشريعة

(١)

وقد دفعت حمى المطالبة الجديدة بتطبيق الشريعة إلى استنفار العلمانيين المصريين وأبرزهم الدكتور فؤاد زكريا^(٨٦). وقد خاض فؤاد زكريا أول المنازلات فى مقالاته التى نشرتها جريدة الأهرام فى شهرى يوليو وأغسطس عام ١٩٨٥، والتى عاد ونشرها مع مقالات أخرى فى كتابه "الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة" (١٩٨٦). وقد ضمن هذا الكتاب الخطوط العريضة للهجوم المضاد على المشروع الإسلامى الأصولى^(٨٧).

وقد دعا فى هذه المقالات إلى ضرورة الحوار مع التيارات التى تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ فالشباب المتحمس لهذه الدعوة لم يطلع إلا على وجهة نظر الأصوليين الذين يؤكدون للجميع أنهم وحدهم الذين يملكون طريق الخلاص؛ فهؤلاء الشباب فى حاجة إلى سماع وجهات نظر مخالفة تفتح أمامهم آفاقاً جديدة للتفكير، وتخرجهم من سجن النصوص والاقتراسات، ثم دعا معارضى هذه الجماعات إلى عدم تجاهلها وضرورة ترك النفاق والتملق واتخاذ موقف جلى. وحذرهم من أن يتبنوا المنطق الخاص لهذه الجماعات؛ لأنه سيقود إلى نفس النتائج التى يقولون بها "فنظرتهم متكاملة تتربط عناصرها وأجزاؤها بإحكام، ولا سبيل إلى انتقادها بطريقة فعالة إلا بمناقشة المنطلقات الأولى والمقدمات الأساسية التى يبدءون منها" (ص ١٢٥).

وكانت إحدى المقدمات الأساسية التي نقضها هي رفضه التوحيد بين الإسلام والجماعات؛ فهذا - كما قال - "توحيد باطل بين الجزء وبين الكل" (راجع ص ١٢٨).

(٢)

وقد استطاع بمساعدة "نظرية التأويل" أن ينقد أحد أهم منطلقات دعاة تطبيق الشريعة؛ فهؤلاء الدعاة يعللون ذلك بأن الشريعة آتية من عند الله، وهو لا يرفض ذلك، ولكنه يشير إلى أن "النص الإلهي لا يفسر نفسه بنفسه، ولا يطبق نفسه بنفسه، وإنما يفسره البشر ويطبقونه، وفي عملية التفسير والتطبيق البشرى هذه، تتدخل كل أهواء البشر ومصالحهم" (ص ١٤٧).

فكل حكم يتولاه الإنسان حتى لو كان يرتكز على شريعة إلهية سيصبح بالضرورة بشرياً، "وهذا معناه أن الاختيار ليس بين حكم الله وحكم الإنسان، وإنما بين حكم بشري يزعم أنه ناطق بلسان الوحي الإلهي، وحكم بشري يعترف بأصله الإنساني" (ص ١٤٩). والضمان في الحالتين هو نوعية البشر الذين يقومون بالتطبيق، وقد أثبت لنا التاريخ أن الشريعة كانت مطية لكل ظالم فاسد. "فعلى أى أساس يأمل هؤلاء في أن تكون التجربة التي يدعون إليها في مصر هي وحدها التي ستنجح؟" (ص ١٧٤). وكان أهم ما أشار إليه هو عجز هذه الجماعات بسبب تقليديتها عن تقديم برامج وخطط محددة ومبتكرة لمواجهة الأزمات الاقتصادية والتنمية.

(٣)

كانت هذه المقالات بداية قوية لهذه الجبهة المدعومة؛ حيث قدمت الكثير من الأفكار الوجيهة التي أعطت دفعة قوية لدعاة المجتمع المدني الذين أخذوا يطورونها ويعمقونها. وقد برز في هذه الساحة كتاب عديدون أبرزهم فرج فودة ونصر حامد أبو زيد وجابر عصفور؛ فهؤلاء الكتاب الثلاثة، إلى جانب تلمذتهم على فؤاد زكريا، يمثلون اتجاهاً ونمطاً من التفكير لا يستبعد الدين ولا يعاديه، وإنما يركز على الفهم واستنباط

الجوهري "ومن هنا يسيطر على خطابهم اتجاه نقدي لا يرى للتراث قداسة بما هو فكر بشري حول الدين"^(٨٨). وسنضطر هنا إلى الاختصار على عينة من أبرز نتائج هؤلاء الثلاثة، وقد راعينا في هذه العينة أن تمثل هذا الاتجاه النقدي وتناسب سياقها في هذه الدراسة.

(ب) فرج فودة والإرهاب

(١)

بينما كانت جماعة الإخوان تنتقل على المستويات السياسية^(٨٩) والاقتصادية^(٩٠) من نجاح إلى آخر كانت أعمال العنف التي تقوم بها الجماعات الأصولية الأخرى في تزايد؛ حيث أخذوا يحرقون محلات الفيديو، ويهدمون الأضرحة، ويعتدون على رجال الشرطة، وكذلك على الأقلية القبطية وكنائسها ومحلات الخمور والملاهي الليلية. وقد قامت بعض هذه الجماعات بمحاولات فاشلة لاغتيال عدد من المثقفين والوزراء خاصة وزراء الداخلية^(٩١). وفي هذه المرحلة كان فرج فودة^(٩٢) أحد المنافحين الذين لا يخشون سطوة هذه الجماعات الأصولية.

بعد حصوله على الدكتوراه كان فرج فودة يعد نفسه للتعلم في شؤون التنمية الزراعية، لكنه وجد نفسه بعد اغتيال السادات في عام ١٩٨١ ينصرف عن كل هذا إلى القراءة والدراسة والبحث ثم إلى الكتابة في مجال الإسلام المعاصر. كان يحارب على أكثر من جبهة، فهو يهاجم دعاة الأصولية ومن انقاد لها. ومن ناحية أخرى يهاجم الحكومة التي تتهاون مع هؤلاء الأصوليين، والغريب أنه كان على وعى كامل بخطورة مغامراته الفكرية. ورغم أنه كان لا يعبأ بتهديدات الأصوليين ويستهزئ بها إلا أنه كان يتألم لما يرمونه به من تهم الكفر والإلحاد. وقد أدخله ما كتبه ونشره في خضم معارك فكرية عنيفة وحادة انتهت كما نعرف بمصرعه عام ١٩٩٢

وقد تميز فرج فودة في هجومه على الأصوليين وحواراته معهم بقدرته على التفكير في اتجاه جديد وتقديم أفكار مغايرة وصياغة ذلك في أسلوب سهل ساخر لاذع

ويعشق مترادفات اللغة ويميل للقوالب القرآنية مما جعله يبرع فى صك المصطلحات المضادة لمصطلحات التيار الأصولى مستخدماً فى ذلك تنغيم الآيات القرآنية مما أعطى لغته قوة تضارع قوة اللغة الدينية التى برع كُتّاب الأصولية فى استخدامها. وقد اخترنا فى هذا السياق كتابه "الإرهاب" (١٩٨٨) كنموذج جيد لأسلوبه وطريقته فى التفكير.

(٢)

يدور كتاب "الإرهاب" حول مشكلة الإرهاب الدينى التى يعانى منها المجتمع المصرى وسبل الحل التى يقترحها المؤلف، وهو يدخل معركته من موقع المتحدى الذى لا يخاف من وضع اسمه على قائمة الموت لدى جماعة "الناجون من النار"، التى أطلق عليها اسم "الساعون إلى النار"، ويرى أن هذا منطقى لأنه يفضل الموت على العيش تحت حكم الأغبياء الذين يرون أن ركوب الناقة خير من ركوب السيارة، والذين يذهبون لقضاء الحاجة فى الخلاء وفى يد كل منهم حجر وبوصلة، الحجر للاستنجاء والبوصلة لضبط المؤخرة فى عكس اتجاه القبلة !.

وهو يقسم التيار الإسلامى إلى ثلاثة اتجاهات رئيسية: تيار ثورى عنيف (الجهاد والتكفير)، وتيار ثورى (شركات توظيف الأموال)، وتيار أصبح تقليدياً بعد ظهور التيارين الأولين (الإخوان). وهو يرى أن التيار الأول أكثر خطراً، والثانى أكثر نجاحاً، والثالث أكثر تأثيراً. ورغم أن لكل تيار خصائصه وأساليبه إلا أنهم يعملون لهدف واحد؛ فالتناقضات بينها يمكن القفز عليها وتأجيلها إلى بعد تحقيق الهدف، وهو يرى أن سبب تنامى الإرهاب هو هذا التعدد والتنوع، بينما القلب واحد والقصد واحد.

ثم يعرض لأسباب نمو ظاهرة الإرهاب منذ منتصف السبعينيات، ويرى أنها تتلخص فى ثلاثة أسباب رئيسية هى : تهاون الدولة وسوء الفهم وعجز المنطق وأخيراً سبب قانونى إعلامى؛ فعن التهاون يرى فودة ألا علاقة للتعذيب فى السجون الناصرية بموجة الإرهاب التى تعيشها مصر منذ منتصف السبعينيات. ويرى أن الإرهاب كامن فى دعوة الإخوان، والدليل على ذلك إرهابهم فى الأربعينيات الذى انتهى بسبب حزم عبد الناصر.

ومن هنا فإن تنامي ظاهرة الإرهاب الدينى كما يرى فودة ترجع إلى تهاون الدولة فى مواجهة الإرهابيين، وأما عن سوء الفهم فيرى فرج فودة أن الإرهابيين يتميزون بغياب المنهج وعجز المنطق وسوء الفهم؛ فهم يلجأون للعنف لأنهم غير قادرين على الحوار، وأن ما يطرحونه تصورات محدودة متواضعة؛ فليس لهم منهج ولا برنامج سياسى وإذا طُلبوا بذلك يلجأون إلى عبارات فضفاضة مطاطة أو يقولون إن منهجهم هو القرآن والسنة، ولكن القرآن لا ينطق بلسان، والأمر أمر من يفسره، وقد قاتل الصحابة بعضهم بعضاً بالقرآن.

وعن السبب القانونى الإعلامى فيرى فودة أن أعضاء الجماعات الذين يقدمون - بعدم مبالاة - على قتل الآخرين يفعلون ذلك لاعتقادهم أن الجنة فى انتظارهم إن ماتوا وإن عاشوا؛ فالمحامون يدافعون عنهم والصحافة تدق لهم الطبول والوزراء والقضاة يخافون مصير أسلافهم، ثم يخص الصحافة بهجومه؛ فهى تقوم بعملية فرز للإرهاب؛ فهناك إرهاب مشروع وآخر غير مشروع مع أن كله إرهاب، وهنا يخص جريدة الشعب بهجومه، ويتهمها بأنها تشارك فى ترويج الإشاعات المدروسة التى تستهدف تخدير الرأى العام حتى لا يستنكر العمليات الإرهابية.

(٣)

وهو يرى أن سبل مواجهة الإرهاب كثيرة ومتعددة، وكلها تستهدف تفعيل موقف الشعب وجذب أعضاء الجماعات إلى ساحة الحوار من خلال الديمقراطية، وهو يقترح ست وسائل لعلاج ظاهرة الإرهاب : ثلاث على المدى القصير ومثلها على المدى الطويل؛ فوسائل العلاج على المدى القصير فى يد الدولة، ويمكن البدء بها فوراً وهى : الديمقراطية وسيادة القانون والإعلام، وهو يرفض استمرار سياسة تمرير الديمقراطية من أعلى بالقدر الذى تراه السلطة ملائماً، ويدعو إلى الديمقراطية الكاملة وإلغاء القوانين الاستثنائية وإقرار حق الجميع فى تكوين أحزابهم المستقلة وإصدار صحفهم بلا قيد، ثم يتحدث طويلاً عن ضياع هبة القانون، ويرى أننا وجدنا الإرهاب يوم افقدنا سلطة القانون، وإننا لن نقضى عليه حتى نسترجعها، ويرى أن الإعلام المصرى فى حاجة لوقف ومراجعة؛ فالخط الإعلامى الحالى يستهدف تهيئة الرأى العام لقبول تحويل مصر إلى دولة دينية؛

فالمصحافة القومية تنتهج خطأ معاكساً لسياسة الدولة بل ومهدداً لوجودها، والتلفزيون يزيد من برامجه الدينية مما يدل على أن قاداته يرون أن الإسلام هو الحل. ولو تم تصحيح مسار الإعلام لانتقلنا نقلة هائلة على طريق التقدم.

أما وسائل العلاج على المدى الطويل فتحتاج إلى تكاتف الدولة والشعب وهى : التعليم، والمشكلة الاقتصادية، والوحدة الوطنية؛ فلا بد من مراجعة برامج التعليم الحالية؛ لأنها أحد أسباب ظهور جيل يستنكف استعمال العقل. أما المشكلة الاقتصادية فهى ولا ريب من الأسباب الرئيسية لمشكلة الإرهاب خاصة فى الأحياء العشوائية والريف المطحون بالمشاكل وتدنى مستوى الخدمات؛ فكلما زادت الأزمة أضيف إلى حساب الإرهاب رصيد جديد. أما الوحدة الوطنية فنقطة حساسة لابد وأن تتدارس فى هدوء وعمق مع إيجاد الحلول والقوانين التى تحسن النظرة إلى حرية العقائد حتى لا ينجح الإرهاب فى تهديد تاريخ طويل من الوحدة والتوحد.

وبسبب سوء الفهم وعجز المنطق كان الرد بالرصاص على هذه الأفكار؛ ففي عام ١٩٩٢ وبعد صدور كتابه "نكون أو لا نكون" اشترك فرج فودة فى ندوة بمعرض الكتاب صدر على إثرها فتوى أهدرت دمه، وتم تنفيذها فى الثامن من يونيه من نفس العام.

(ج) نصر حامد أبو زيد والخطاب الدينى

(١)

نصر حامد أبو زيد^(٩٣) ينتمى إلى التيار النقدى العقلانى، الذى وصفه بأنه "يتمسك بآنبل ما فى التراث من قيم معرفية ودينية، ويسعى فى نفس الوقت بسلاح النقد للاقتراب من حدود وعى علمى بدلالة النصوص الدينية"^(٩٤) . ورغم أن المنهج النظرى لأبى زيد فى حالة تطور دائم، حيث لا يكف - فى قراءته النقدية للإنجازات التراثية - عن الإفادة الدائمة من المناهج الحديثة خاصة تلك التى تتصل بعلم تحليل الخطاب، إلا أنه يعتمد منذ البداية على مدخل نظرى يعتمد أساساً على "نظرية التأويل"

وتطوراتها الحديثة والمعاصرة؛ حيث يرى أنها "نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات - في النص الديني والنص الأدبي معاً - على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيًا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه"^(٩٥). هذا المدخل النظري أدى إلى نتيجتين أساسيتين - سبق وأن أشار إليهما فؤاد زكريا وفرج قودة - وهما :

١ - التمييز بين الدين والفكر الديني "فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها. ومن الطبيعي أن تختلف الاجتهادات من عصر إلى عصر.. بل ومن بيئة إلى بيئة.. ومن مفكر إلى مفكر داخل البيئة المعينة"^(٩٦).

٢ - عدم التفريق بين "المعتدل" و"المتطرف" في الخطاب الديني؛ فالفارق بينهما في الدرجة لا في النوع "والباحث لا يجد تغيراً أو اختلافاً، من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات، بينهما"^(٩٧)؛ فكلاهما - على سبيل المثال - يعتمد "التكفير" وسيلة لتقوى الخصم فكراً عند المعتدلين، ولتصفيته جسدياً عند المتطرفين^(٩٨).

(٢)

من هاتين النتيجتين يتطرق الدكتور أبو زيد ليبدأ مرحلة الاشتباك الفكري مع الخطاب الديني السائد والمسيطر سياسياً وإعلامياً، ويمثل كتابه "نقد الخطاب الديني" (١٩٩٠) أحد أفضل نماذج في هذا المنحى. وأهم ما يميز هذا الكتاب أنه يحتوى بوضوح على المنطلق الفكري الرئيسى لأبى زيد، وهو في الوقت ذاته من أكثر كتبه قرباً من القارئ العادي، أولاً بسبب وضوح وسهولة أسلوبه، وثانياً أنه يهتم بتحليل ظواهر وحالات راهنة ملموسة. ومن هنا كانت شهرة هذا الكتاب وخطورته التي لم يحتملها الأصوليون ولا علماء الدين الرسميون.

وبداية يقرر أبو زيد إحدى المقولات الأساسية التي يبنى عليها التيار الأصولي خطاب الدين؛ حيث يعترف بأهمية الدين بوصفه عتصراً جوهرياً فى أى مشروع للنهضة، غير أن الخلاف يتركز حول مفهوم هذا الدين أو بمعنى أدق حول الاستخدام النفعى للدين من قبل الأصوليين لأغراض سياسية واقتصادية.

ويحاول أبو زيد التدليل على هذا الاستخدام النفعى من خلال تحليله لآليات الخطاب الدينى المعاصر ومتطبيقاته، وهو يتوقف أولاً عند خمس آليات متداخلة يعتبرها أهم الآليات التى تحكم مجمل خطاب الدين وتسيطر عليه؛ فهو يوحد بين الدين والفكر الدينى، وهو يقدم تعميماته الخطابية بيقين وحسم على أنها الإسلام، وأنها الحقيقة دون غيرها، ومن ثم فالخلاف حولها كفر أو جهل فى أحسن الأحوال، وهو يرد الظواهر المختلفة إلى مبدأ واحد أو علة أولى مما يعنى جبرية شاملة تقود ولا ريب إلى القول بالحاكمية الإلهية (ص ٨١). وهو يعتمد على سلطة "السلف" بعد تحويل أقوالهم (وهى نصوص ثانوية) إلى نصوص أولية تتمتع بقدر هائل من القداسة (ص ٨٥). وهو يهدر البعد التاريخى ويتجاهله، ويتجلى ذلك فى تجاهله لجذلية العلاقة بين الإسلام وواقع المجتمع الجاهلى وقت نزول الوحي، وينتهى الأمر بالعزل بينهما مع أن الإسلام والوحي واقعة تاريخية.

أما المنطلقات الفكرية للخطاب الدينى المعاصر فأهمها اثنان : الحاكمية والنص؛ فالخطاب الدينى المعاصر يرى أن "الألوهية" هى محور العقيدة الإسلامية، وأن أولى خصائص الألوهية هى ما يطلقون عليه "الحاكمية"، ومؤداها أن خالق البشر له حق التشريع ووضع المناهج لهم، ومن زعم لنفسه هذا الحق فقد ادعى الألوهية، ولكن هذه "الحاكمية" لا تستغنى عن البشر؛ فهى تعتمد اعتماداً كلياً على الاحتكام للتصوص الدينية، وهى - كما سبق وأشار فؤاد زكريا وفرج فودة - لا تفصح بذاتها عن معناها ودلالاتها، وإنما يتطق بها الرجال كما قال الإمام على "وطبقاً للخطاب الدينى فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة بموضوعية مطلقة هى السلطة التى يمثلها رجال الدين، أى أن الحاكمية الإلهية تنتهى فى الحقيقة إلى حاكمية رجال الدين، وهم ليسوا فى النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهواؤهم الأيديولوجية" (ص ٩٧). ومعنى

هذا أن تكريس مفهوم "الحاكمية" سيؤدي بالإضافة إلى إهدار دور العقل إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلقاً؛ لأن مثل هذا النظام سيعتمد - في سبيل تثبيت شرعيته - على احتكار حق الفهم والتأويل، أما مخالفوهم فسيوصمون بالكفر والإلحاد "ويصبح المفهوم - الحاكمية - بذلك سلاحاً خطيراً يفقد البشر أية قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله؛ لأنه ينقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله" (ص ١١٧).

أما عن النص فيشير أبو زيد إلى أن الخطاب الديني لا يتوقف "ليبذل أدنى جهد لتحديد أو توصيف المحور الأساسي لكل منطلقاته وآلياته" وهو النص؛ فالخطاب الديني المعاصر يعتمد تجاهل إشكالية النص الديني، ومن أهم الجوانب التي يتم تجاهلها مفهوم التراث للنص؛ فحين يقول العلماء "لا اجتهاد فيما فيه نص" فإنهم يعنون شيئاً آخر غير ما يعنيه الخطاب الديني المعاصر؛ فقد كانوا حين يشيرون إلى "النص" فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي، وهو ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم ينائه اللغوي. "إذا كان هذا هو مفهوم النص في التراث، وهو مفهوم مغاير لمفهومنا، فإن الخطاب الديني حين يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ "لا اجتهاد فيما فيه نص" يقوم في الحقيقة بعملية خداع أيديولوجي مأكرة؛ لأنه لا يعنى بالنص ما يعنيه التراث، وهو الواضح الجلي التادر، فإذا أضفنا إلى ذلك أن تحديد ما هو نص والتفرقة بينه وبين ما ليس كذلك أمر خاضع للخلاف والاجتهاد في تاريخ الثقافة الإسلامية، أدركنا حجم الخدعة ومداهها. إن الخطاب الديني المعاصر لا يكتفى بتثبيت النص وسلبه حركته بالخطاب بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة "النص"، بل يسعى لتثبيت دلالاته بإعلان نفى الاجتهاد، مفسحاً المجال لنفى التعدد وتثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه هو من آراء واجتهادات" (ص ١٢٥/١٢٦).

ويهتم أبو زيد - على نحو خاص - بطرح إشكاليات "قراءة النصوص الدينية" محاولاً من خلال دراسته الاستكشافية لأنماط الدلالة أن يؤصل لوعي علمي بدلالة هذه النصوص، وبداية يتبنى أبو زيد القول ببشرية النصوص الدينية، ويرى أن هذه

النصوص ليست فى التحليل الأخير سوى نصوص لغوية تم إنتاجها طبقاً لقوانين بنية ثقافية محددة؛ فإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية فهى بالضرورة نصوص تاريخية؛ أى أنها ترتبط ولا شك بواقعها اللغوى الثقافى مما يجعلها دالة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجها. ومن هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافى مرجع التفسير والتأويل. وبما أن اللغة ليست ثابتة فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها فى الغالب من الحقيقة إلى المجاز. وعدم التفريق بين ما هو تاريخى وما هو دائم مستمر فى دلالة النصوص يؤدى إلى كثير من العثرات والملاحظات^(٩٩).

(٣)

وكما سبق فى أحد الهوامش فإن المفارقة المدهشة أن ما عرف فيما بعد بقضية الدكتور أبو زيد كان شاهداً على صحة هذا الاستنتاجات التى توصل إليها أبو زيد فى كتابه هذا؛ ففي ١٩٩٢/٥/٩ تقدم أبو زيد بإنتاجه العلمى - الذى تمثل فى كتابيه "نقد الخطاب الدينى" و "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" وبعض الأبحاث العلمية المتفرقة - للترقية إلى درجة الأستاذية فى الدراسات اللغوية والإسلامية. وفى ١٩٩٣/٣/١٨ رفضت الجامعة - بناءً على تقرير سلبى من عبد الصبور شاهين - ترقيته إلى هذه الدرجة. وقد كان من الممكن أن يكون الأمر عادياً، وأن يمر مرور الكرام لولا أن شاهين اتهم أبى زيد فى تقريره بأن أبحاثه "كلام أشبه بالإلحاد"، وأنها تدل على "خلل فى الاعتقاد". وقد تفاعلت القضية داخل الجامعة وخارجها؛ حيث أخذ كل جانب يسرب ما يخصه من الأوراق والتقارير الأكاديمية إلى الصحافة ووكالات الأنباء طالبين الدعم من الكتّاب الذين يرون أنهم سيساندونهم. وبذلك تفجرت القضية الجامعية فى الشارع المصرى الذى فوجئ بالأمر، وبدأ الكثير ممن يدعون بالكتّاب التنويريين يشنون الحملات الصحفية ضد الجامعة وضد عبد الصبور شاهين وتأييداً لأبى زيد. ومن جانب آخر بدأ الكتّاب الأصوليون وخطباء المساجد يشنون الهجمات على أبى زيد ومؤيديه، ويعلنون التأييد لشاهين الذى استغل فى ١٩٩٣/٤/٢ منبر جامع عمرو بن العاص لمواصلة الحرب.

وكان أن فتح لطفى الخولى صفحة الحوار القومى فى صحيفة الأهرام بدءاً من ١٩٩٣/٤/٧ للدفاع عن حرية الفكر والبحث العلمى ممثلة فى قضية أبى زيد، وبذلك أصبحت حرباً بين كُتّاب الصحف وخطباء المساجد. وفى ٢٥ أبريل ١٩٩٣ أصدرت دار المختار الإسلامى بالقاهرة كتيباً صغيراً لإسماعيل سالم تحت عنوان "تقضى مطاعن نصر أبوزيد فى القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين". وقد طالب فى نهايته كل مسلم أن يتخذ ضد أبى زيد عدة إجراءات أهمها: رفع دعوى أو المشاركة فى إقامتها لإيقافه عن التدريس فى الجامعة. دعوة تلاميذه وجيرانه إلى اعتزاله اجتماعياً، ثم والأخطر لزوجته ألا تعاشره لأنه فى حكم المرتد، ولأنها "إن عاشرته بعد معرفة الحكم فهو زنا تعاقب عليه عقوبة الزانى المحصن" (١٠٠).

وفى ١٠ يونيه ١٩٩٣ قام أحد المحامين برفع دعوى قضائية للتفريق بين أبى زيد وزوجته على أساس أنه مرتد كما يتبين من كتبه. وفور أن رفعت دعوى التفريق تقدم عدد كبير من المحامين للدفاع عن أبى زيد وزوجته، وبذلك دخلت قضية الترقية منعطفاً خطيراً لم يكن يحسب حسابه. والعجيب فى الأمر أن الحكومة لم تحرك ساكناً حيث تركت الفريقين يتشاجران وهى تتفرج، وكأن الأمر يحدث فى بلد آخر. والأعجب أن رافع قضية التفريق صرح أنه لا يعرف زوجة أبى زيد، ولكن لم يكن أمامه غير ذلك من وسيلة لكى يثبت "قانوناً وبحكم قضائى ارتداد د. نصر لكى يمنعه من التدريس فى الجامعة" (١٠١).

واستمر السجال قرابة عامين حتى صدر الحكم بالتفريق فى ١٤ يونيه ١٩٩٥. "وسرعان ما دخلت الجماعات الإسلامية اللعية، وأرسلوا خطابات التهديد بالقتل إلى د. أبى زيد إذا لم يغادر مصر إلى أية دولة غير إسلامية مؤكدين أنهم لن يردوا إلا بالآلى" (١٠٢). ولم يبق أمام أبى زيد وزوجته إلا مغادرة مصر فسافر مع زوجته فى أغسطس ١٩٩٥ إلى إسبانيا لبضعة أشهر ومنها إلى ليدن بهولندا حيث يعيش ويعمل بجامعة كاستاد زائر.

(د) جابر عصفور والدعوة إلى تنوير جديد

(١)

أما جابر عصفور^(١٠٢) فهو نموذج للأكاديمي المكافح "الذي يحركه وعى ضدى، وتوتر معرفى لا تهدأ رغبته فى البحث عن أفق مغاير واعد"؛ فهو لا يكتفى بأن يقيم داخل أسوار الجامعة ليعلم طلابه أسس ومناهج النقد الأدبى ونظريات المعرفة الحديثة، بل يقتحم المجتمع داعياً إلى ضرورة التحديث والتنوير فى مواجهة التقليد والإلزام، وذلك بتقديم صياغة متجددة للمبادئ والأنظمة التى يجب أن تحكم المجتمع المدنى. صياغة يهدف منها إلى أربعة أهداف ضرورية، وهى الانتقال بالمجتمع "من الضرورة إلى الحرية ومن التخلف إلى التقدم ومن الظلم إلى العدل ومن الإلزام إلى الاستنارة"^(١٠٤). وهذه الأهداف هى صياغة جديدة للقيم الأربعة التى أكدها طه حسين فى كتابه "مستقبل الثقافة فى مصر" (١٩٣٩) وهى : قيمة الحرية وقيمة التقدم وقيمة العدل وقيمة العقل^(١٠٥).

من هذا المنطلق كان جابر عصفور فى السنوات الأخيرة قائداً لكتيبة التنويريين؛ حيث اهتم - على نحو خاص - بالعرض المفصل لانتصارات التنوير المصرى فى القرنين الماضيين مع عدم إغفال هزائمه المتتالية، لكنه تميز عن رقيقه السابقين باهتمامه بالجانب الإبداعى إلى الجوانب الأخرى، ومن أهم إسهاماته فى هذا المجال مقالته "إسلام النفط والحدثة" (١٩٩٠) وكتابته "التنوير يواجه الإلزام" (١٩٩٣) ومقالاته الأسبوعية التى ينشرها فى جريدة الحياة اللندنية تحت عنوان "هوامش للكتابة".

(٢)

فى "إسلام النفط والحدثة" يفرق بداية بين "الإسلام" من حيث هو نص أول وبين تجلياته المعاصرة فى منطقة شبه الجزيرة العربية، وقد أطلق على هذه التجليات مصطلح "اليترو إسلام" الذى صكه فؤاد زكريا^(١٠٦)، وذلك بعد ترجمته بإسلام النفط. وباستخدام ما توصل إليه أنونيس (على أحمد سعيد) فى كتابه "الثابت والمتحول"^(١٠٧) يساجل جابر عصفور دعاة إسلام النفط حول موقفهم من الحدثة.

فإسلام النفط يعيد إنتاج النص الأول لصالحه الخاص، وذلك "بواسطة مجموعة من التأويلات المترابطة التي تشكل في النهاية نسقاً من الوعي، يغطي مختلف جوانب السلوك والاعتقاد" (١٠٨). هذا النسق الذي تمثله بنية الإسلام النفطى تحتاج إلى دراسات متعددة، متأنية تكشف عن عناصره التكوينية، وعلاقاته التوليدية على كل المستويات السلوكية. وفي هذا السياق يأتى بحث جابر عصفور الذى يهدف فيه إلى دراسة الآلية والكيفية التي يستجيب بها هذا الإسلام النفطى إلى الحداثة وما يترتب على هذه الآلية من أحكام وفتاوى تحريرية. وقبل أن يبدأ جابر عصفور فى تحليله يضطر - كفوؤاد زكريا ونصر حامد أبو زيد - إلى الاحتراز مشيراً إلى أن نقده إنما هو لأحد النصوص البشرية الثانوية وليس نقداً أو تحليلاً لخطاب النص الأول بأي حال.

وبعد هذا الاحتراز يشير جابر عصفور إلى أن هذا النسق الذى تمثله بنية الإسلام النفطى له علامات سلوكية وقواعد عقدية. أما العلامات السلوكية فتتمثل فى "الحجاب واللىة والجلباب القصير وتوقف العمل فى مواعيد الصلاة وتحريم قيادة المرأة للسيارات ومنع الاختلاط وتحويل أداء الشعائر إلى غاية شكلية فارغة من المضمون السلوكى والأخلاقى" (١٠٩). أما القواعد العقدية للإسلام النفطى فتتمثل فى ثلاثية النقل والاتباع والتقليد.

فإسلام النفط يعتمد على "النقل" الذى يمثل نقيض ما يمكن أن يلعبه "العقل"؛ فهو يكرر الأصوات السابقة فى التراث النقلى تلك التى ظلت معاديةً للحداثة طوال عصور التراث، وهو على علاقة خاصة بفكر الحنابلة الذى تمثله كتابات ابن تيمية وابن الجوزى، وهى كتابات لها علاقة مركزية بمؤسسة المذهب الوهابى أهم المذاهب النقلية فى منطقة الجزيرة العربية. وإسلام النفط يعتمد على "الاتباع" الذى يرادف الحفاظ على الأصل ويناقض "الابتداع" ويعاديه دفاعاً عن الشريعة كما يفهمها؛ فإسلام النفط يجد فى المأثور من النصوص الثانوية ما يدعمه ويبرره. نصوص تقرر التقليد بسلامة الدين، وتجعل من إعمال العقل بدعة مآلها الضلالة فالنار. أما "التقليد" فهو يعنى "جبراً" يناقض "حرية الاختيار".

هذه الاتباعية النقلية التقليدية تجد تبريراتها في بعض المقولات النقلية التي تؤول حديثاً مثل "خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم وثم الذين يلونهم" بأن التاريخ يسير في حركة دائرية هابطة بسبب الابتعاد عن الأصل، ومن ثم لا نجاة إلا بالعودة إلى الأصل اتباعاً وتقليداً؛ فمن فعل هذا كان من "الفرقة الناجية" التي انفردت بالمعرفة وامتلكت اليقين دون سواها.

وبعد أن يستعرض جابر عصفور مفهومه للإسلام النفطى يتساءل عن طبيعة استجابة هذا النوع من الإسلام للحادثة. ويجيب ببساطة أن الصدام بينهما واقع لا محالة؛ لأن خطاب الحادثة يمثل نقيضاً صارماً لكل ما ينطوى عليه خطاب إسلام النفط من دلالات؛ "فالحادثة تعنى الإبداع الذى هو نقيض الاتباع، والعقل الذى هو نقيض النقل، وهى تؤكد أن المعرفة الدينية شأنها شأن إرادة الفعل الاجتماعى السياسى لا تتشكل إلا انطلاقاً من حرية الفرد وقدرته على الاختيار" (١١٠)، ولأن الحادثة تمثل منهجاً شمولياً مناقضاً لمنهج إسلام النفط الشمولى أيضاً؛ فإن الصدام - كما سبق - واقع بينهما لا محالة، وهذا ما لاحت بشائره منذ مطلع السبعينيات حيث تحول رفض إسلام النفط للحادثة إلى حرب قمعية وسائلها الخطبة والحفل والكاسيت والملصقات والمنشورات.

ومما يزعج جابر عصفور أن محاولة قمع الحادثة ودعاتها تخطت حدود الدولة النفطية الخليجية؛ فإسلام النفط كان - إلى ما قبل العام السابع والستين - يلعب دور النقيض الذى يقوم بدور الدفاع فى مواجهة خطاب الحادثة، ولكن "النكسة" وما نتج عنها (من انكسار المشروعات الفكرية القومية - الإنسانية الكبرى، وما أعقب ذلك من تغييرات اقتصادية موازية للردة القومية والعلمانية تمثلت فيما فرضه تفجر الثورة النفطية من تغييرات فى سوق العمالة والهجرة) "قد تركا المجال خالياً أمام إسلام النفط، لينتقل من منطق التبرير الدفاعى لأوضاع خليجية، أو قطرية، إلى الاندفاع بدعوته إلى الأقطار التى كانت تصدره، وطرح مشروع بديل يعد بتقديم ما عجزت مشاريعها السابقة (القومية/الإنسانية) عن صنعه" (١١١).

ويرى جابر عصفور أن رفض الحداثة من جانب إسلام النفط قد تحول إلى حرب قمعية خصوصاً للحداثة الأدبية بوجه خاص بوصفها طليعة الحداثة. ومن هنا يلاحظ جابر عصفور في كتابه "التنوير يواجه الإلزام" أنه "ومنذ السبعينيات أخذت السهام والحرايب تنهال على طه حسين "رمز الاستنارة والتنوير" من عشرات المقالات، وما لا يقل عن عشرة كتب" (١١٢) تصور طه حسين كرمز مشوه "للعقلانية المبتدعة، والتنوير الذي أصبح محكوماً عليه بالتكفير وعلى أهله بالزندقة والعمالة للصليبيين من الفرنجة، فتهبط كفة طه حسين "في ميزان الإسلام" الذي صار يمسك به من يرمى كل ما يمثله طه حسين بكل ألوان التهم والنقائص" (١١٣). ومنذ الثمانينيات أخذت هذه الكتب تستبدل بطه حسين تلامذته، ويفكره فكر شيعته. ويحدث للحداثة ما حدث لطله حسين؛ حيث يسيطر على هذه الكتب (١١٤) ولع التكفير لقائمة طويلة من الحداثيين تكاد تحوى مبدعى الأمة العربية ومفكرها.

ولأن إسلام النفط يطرح نفسه كمشروع بديل فإنه يحاول أن يضيف على نفسه صفة الشمول بقواعده التي تنظم الدين والدنيا، ومن ثم أخذنا نسمع عن أسلمة العلوم والآداب، وواكب كتب التكفير كتب أخرى تتحدث عن "الأدب الإسلامى" ونظريته على نحو ما يفعل آخرون بالطب الإسلامى، وعلم النفس الإسلامى.. "وعادة يفتعل أصحاب هذه الكتب من أعداء الإسلام وخصومه من يزعمون محاربتة، ويولعون بتكفير المبدعين والمفكرين، تملقاً لمجموعات المثقفين التقليديين فى هذه البلاد من ناحية، واستمالة لقلوب أولى الأمر ممن يسعدهم تشجيع الدفاع عن الإسلام من ناحية ثانية فيزداد الهجوم بقدر حجم المكاسب" (١١٥).

ولأن جابر عصفور كاتب سيال القلم فإنه يكرر كثيراً من أفكاره، ولكنه - ومع كل تكرار - يشذب هذه الأفكار ويهذبها ويزيد وينقص وفقاً للسياق؛ لذا نجده كثيراً ما يعود لأفكاره ومنطلقاته الأساسية فى مقالات "هوامش للكتابة"؛ ففي حديثه عن تماثل الأصولية الماركسية/القومية مع الأصولية الإسلامية أشار إلى ما أُلح إليه فى كتابات سابقة عن تماثل الأصوليات فى وحدة الطابع وآليات التشكل التى تفضى إلى القمع، ثم انتقل سريعاً إلى أحد أهم تجليات هذه المماثلة، وهى سعى كل منهما إلى

استبدال الأيديولوجية بالعلم ومحاولة تأصيل هوية فكرية نقية؛ لذا وجدنا أن الأصولية الماركسية قد حاولت في الاتحاد السوفيتي تأسيس علم ماركسي وأدب ماركسي، وهذا ما حاولته في صيغتها العربية؛ حيث رفعت إبان سطوة المشروع القومي في الخمسينيات والستينيات شعار "نحو إبداع عربي"، ولذلك "تصاعد الحديث عن نظرية عربية للنقد الأدبي في موازاة الحديث عن الاشتراكية العربية لا التطبيق العربي للاشتراكية" (١١٦).

نفس المماثلة نجدها لدى دعاة إسلام النفط الذي تصاعدت دعوته كما سبق في العقود الثلاثة الأخيرة، ومن هنا يأتي -كما سبق أيضاً- فهمنا لسيل الكتب التي تؤكد إيمانها بوجود أو ضرورة وجود علم نفس إسلامي وعلم اجتماع إسلامي، وتؤكد وجود نظرية إسلامية خالصة في الأدب ونقده. مثل هذه الأصولية تحاول "إلباس الأدبي أو الفني ثوب الديني الذي ليس نقيضاً له بالضرورة"، ونفي استقلال النقد الأدبي أو الفني بموضوعه ومنهجه، وتحويل الناقد إلى تابع مذعن للناطق باسم الفرقة الناجية، والنقد إلى اتباع خالص لتعاليم هذه الفرقة. وأخيراً إشاعة الوهم بوجود نظرية نقدية أو أدبية دينية تناقض نظرية أو نظريات أخرى في صراع تخيلي مفروض على الأديان ممن يتأولونها بما يحقق مصالحهم البشرية وأهدافهم السياسية" (١١٧)، وبذلك تتحول الأصولية إلى نزعة قمعية خالصة تعوق الإبداع باسم العقيدة الدينية.

تعليق ختامي

الثلاثة (فودة وأبو زيد وعصفور) -كما نرى- ينتمون إلى ما يمكن تسميته بتيار النقد العلماني العريض؛ ففي حين أن فرج فودة ذو خلفية علمية فإن كل من نصر أبي زيد وجابر عصفور خلفيتهما ماركسية. وقد اتسمت مواقف الثلاثة بالفاعلية في التصدي لظاهرة الأصولية. وقد انطلق الثلاثة من الرفض لمنطلقات الأصوليين كمدخل لمحاولة دحض دعاويهم. واتفقوا جميعاً على عدم التفريق بين المعتدل والمتطرف في الساحة الأصولية؛ فالمنطلقات واحدة والأهداف كذلك وإن اختلفت الأساليب فهو اختلاف سطحي. وقد أشار الثلاثة إلى الانتقائية في تعامل التيار الأصولي مع التراث؛ فالأصوليون يتعمدون تجاهل الجانب العقلي المستنير في التراث مما يمثل موقفاً نقعياً "أيديولوجياً"؛ حيث يستبعد منه العقلي المستنير ليكرس الرجعي المتخلف.

ورغم هذا الاتفاق فإن بينهم اختلافات فردية متوقعة؛ ففي حين ركز فرج فودة على رصد جوانب العنف والإرهاب الفكري في ممارسات التيارات الأصولية ومساجلة أعلامها اهتم كل من أبي زيد وعصفور برصد وتحليل الآليات المستخدمة من قبل الأصوليين وبمحاولة تكوين وعي نقدي ضدي بهذه الأسس النظرية للتيار الأصولي، ثم وبسبب التخصص الأكاديمي اهتمما برصد بعض الآليات الأصولية في التعامل مع الفنون، ومما ساعدهما على ذلك إلمام كل منهما بالنظريات النقدية والأدبية المعاصرة.

ومما يلاحظ أن أبا زيد وعصفوراً قد تأثرا على وجه الخصوص بنتاج إدوارد سعيد النقدي وخاصة كتابه المعروف "العالم، النص، الناقد" (١٩٨٣)؛ فإدوارد سعيد يؤكد في هذا الكتاب نقطتين مهمتين لفهم كل من أبي زيد وعصفور : أولهما ضرورة الوعي النقدي لكل مجتمع مدني. وثانيهما أن سعيداً كناقد علماني/دنيوي يهتم

بالتفرقة بين النقد الدنيوي ونقيضه الديني من حيث تعاملهما مع النصوص؛ فالنقد الديني ينزع إلى تقديس النصوص، بينما النقد الدنيوي - كما يتضح من اسمه - يرى أن النصوص دنيوية وحدث اجتماعي تاريخي لها سياقاتها وظروفها التي تفسرها وتجعل قراءتها ممكنة^(١١٨). فالنقد الدنيوي - وهذا ما يكرره كل منهما - مناوئ بطبعه وبحكم تكوينه؛ لذا فهو لا يقع أسيراً لسلطة النصوص، وإنما يحاول أن ينتج وعياً ومعرفة نقدية بهذه النصوص^(١١٩). والنقد الدنيوي يعمل في قلب المجتمع المدني وإصالحه وهو يشجع الحياة ويرى نفسه ضد كل أشكال الظلم والطغيان^(١٢٠). فالنقد الدنيوي غير ثابت أو متجمد، وإنما هو نسبي متحول يقوم على المساءلة والتشكيك، وبما أن أبا زيد وعصفوراً ناقدان دنيويان فإنهما يتابعان سعيداً في توجيه سهامهما إلى أصحاب النقد الأصولي، الذين يدعون إلى أسلمة العلوم والفنون؛ فمثل هذه الدعوة سوف تؤدي إلى سيطرة الأصوليين على كل المجالات.

الهوامش

- (١) قارن رودلف بيترز: الجهاد في الإسلام قديماً وحديثاً. القاهرة ١٩٩٦، ص ٢٠٢.
- (٢) على سبيل المثال: فؤاد زكريا (١٩٨٦) وفرج فودة (١٩٨٥، ١٩٨٨، ١٩٩٢) وحسن حنفي (١٩٨٩) وأدونيس (١٩٩٠) وغالى شكرى (١٩٩٠) ونصر أبو زيد (١٩٩٢) وهالة مصطفى (١٩٩٢).
- (٣) على سبيل المثال: فى الإنجليزية ريتشارد ميتشل (١٩٦٩) وجون أسبسيو (١٩٨٤، ١٩٩٢، ١٩٩٧)، وفى الفرنسية أوليفيه كاريه (١٩٨٣) وجيليز كييل (١٩٨٥، ١٩٩١)، وفى الألمانية سيغرون كافيرير (١٩٧٢) وأودو شتاينباخ (١٩٨٧، ١٩٩٠) وهنة لوكه (١٩٩٣) وأندرياس ماير (١٩٩٤) وفرانز كوجيلمان (١٩٩٤) والترجمة الألمانية لمارتن مارتى وسكوت أبلى (١٩٩٦).
- (٤) راجع على سبيل المثال :
- Sagiv, David: Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993, London 1995
- (٥) راجع على سبيل المثال: محمد حسن عبد الله (١٩٧٢) وجورج طراييشى (١٩٧٣) ورجاء عيد (١٩٨٩) وغالى شكرى (١٩٩٥) ... وغيرهم .
- (٦) ميخائيل باختين : الخطاب الروائى، ت. محمد يرادة. دار الفكر، القاهرة - باريس ١٩٨٧، ص ١٦٢.
- (٧) إبراهيم البيومى غانم: الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية المصرية، أمة برس، القاهرة ط ١، ١٩٩٤، ص ١٢.
- (٨) Kogelmann, Franz : Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit von Anwar as-Sadat (1970-1981), Berlin 1994. S. 6.
- (٩) مصطلح "السلفية" أو "السلفية الجديدة" يستخدم أحياناً للإشارة إلى حركة الإصلاح الدينى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وأحياناً للإشارة إلى مجمل الظاهرة منذ نشأتها وحتى الآن، ولكنه بهذا المعنى مصطلح نادر الاستخدام. راجع :
- Ende, W. : Salafiyya, in: The Encyclopoedia of Islam, Brill 1995 8/907.
- (١٠) ورغم أن مصطلحات من قبيل "التطرف أو العنف أو التشدد الإسلامى" مرفوضة من حركات الظاهرة إلا أنها من أكثر المصطلحات انتشاراً، وذلك بسبب اقتران حركات الظاهرة بالعنف من أجل الاستيلاء على الحكم، وبالطبع فإن أيّاً من أصحاب الظاهرة لن ينكر أن هناك متطرفين ومتشددين فى إطار الظاهرة. وأيضاً فإن أى راصد أو مراقب من غير أصحاب الظاهرة لن يدعى أن التطرف أو التشدد يشمل الظاهرة جميعها أو يقتصر عليها دون غيرها!.
- (١١) Marty, Martin & Appleby, Scott : Herausforderung Fundamentalismus. Frankfurt / M 1996, S. 151.

(١٢) يذكر Riesebrodt أن المصطلح بدأ استعماله فيما يخص الإسلام بعد الثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩) وذلك من قبل Humphreys عام ١٩٧٩ في كتابه (Islam and Political Values in Saudia Arabia, Egypt and Syria) وذلك بعد أن لاحظ أن أصحاب الظاهرة من المسلمين (شيعة وسنة) يتسمون تقريباً بنفس السمات التي ميزت الأصوليين البروتستانت، راجع :

Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen 1990, S. 17F.

Die Brockhausartikel-Enzyklopädie 1996 Bd. 8 S. 46/47. Meyer, Thomas (١٣) (Herg.): Fundamentalismus Aufstand gegen die Moderne. Hamburg 191 S. 16F.

(١٤) راجع على سبيل المثال (Dekmejian 1985) و (Meyer 1991) و (Lücke 1993) و (Marty 1996) .

(١٥) لذا نجد أن معجم "المورد" يعرفها بأنها اسم " لحركة عدوانية محافظة في الكنائس الإنجيلية في الولايات ازدهرت في العقد الذي تلا الحرب العالمية (الأولى). وتتمثل عقيدتها - المحافظة القائمة على الخوارق - في مبادئها القائلة بعصمة الكتاب المقدس والولادة العذرية للمسيح ومعجزة موته تكفيراً عن خطايا البشر، وبعثه الجسدي ، وصدق كل المعجزات الواردة في الإنجيل. وكانت تلك الحركة موجهة ضد العناصر التحررية (الليبرالية) في الكنائس، وضد ما في الحضارة الأمريكية من اهتمامات علمانية وعلمية بحتة" (راجع قاموس المورد ط ١ ١٩٨٧ ص ٣٧٣). وكذلك يرى مراد وهبة أن الأصولية كمصطلح أصبح ينسحب على كل حركة تدور على المبادئ الآتية: "رقض أعمال العقل في النص الديني أي رفض التأويل ، رفض التطور ومعاداة الحداثة خاصة النظريات العلمانية وعلى الأخص الدارونية ، تأسيس المجتمع على العقيدة على نحو ما تحدده كل أصولية " (راجع د. مراد وهبة: مدخل إلى التنوير ١٩٩٤، ص ٨١).

(١٦) النسبة في العربية تكون عادة إلى المفرد لا إلى الجمع، والمفرد هنا هو "أصل"، ومن ثم يجب أن تكون النسبة "الأصليين".

(١٧) راجع أقوال مأمون الهضيبي وسليم العوا وعصام العريان ومنتصر الزيات في جريدة الأحرار المصرية في ١٩٩٤/١٠/٢٦ ص ١١ .

(١٨) طارق البشري : تعقيبات على ملف الإسلام السياسي وظاهرة العنف ، جريدة الأحرار المصرية في ١٩٩٤/١٠/١٩ ص ١١ .

Kienyler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus, München 1996 S. 17. (١٩)

Marty. & Appleby: Herausforderung Fundamentalismus. S. 10. (٢٠)

Schulze, R. : Gibt es eine islamische Moderne? in: Hafez, K. (Hrsg.): Der Islam und der Westen Frankfurt./M 1997 S.35. (٢١)

(٢٢) راجع أنور عبد الملك: نهضة مصر ، تكون الفكر والأيدولوجية في نهضة مصر الوطنية. الهيئة المصرية العامة ١٩٨٣، ص ٣٩٥ .

(٢٣) حسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩) ولد بمدينة المحمودية بالبحيرة في دلتا مصر، التحق في الثامنة بمدرسة الرشاد الدينية بالمحمودية وانضم إلى الطريقة "الحصافية"، وفي عام ١٩٢٣ التحق بمدرسة دار العلوم،

وفى عام ١٩٢٤ انتقلت أسرته للعيش فى القاهرة. ساهم فى إصدار مجلة "الفتح" وإنشاء "جمعية الشبان المسلمين" وكان أحد أعضائها. وفى يونيه ١٩٢٧ حصل على دبلوم دار العلوم وعين مدرساً فى مدرسة الإسماعيلية الابتدائية الأميرية فسافر إليها يوم الاثنين ١٩ سبتمبر ١٩٢٧ ويذكر البنا فى مذكرات الدعوة والداعية ، (ص ٦٢) أنه سافر إلى الإسماعيلية بعد أن ملأته الرغبة فى سرعة العمل لتحقيق الفكرة التى ملأت عليه نفسه ، وهى "فكرة الدعوة إلى الرجوع إلى تعاليم الإسلام ، والتنفير من هذا التفكير الغربى الأعمى ، ومن مفاصد قشور المدنية الغربية"، وسيظل هذين الأمرين هدفاً كل جماعة إسلامية فيما بعد.

(٢٤) Esposito, John: Islam and Politics. Syracuse University Press 1991 S. 132F.

(٢٥) حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية ، ص ١٤١ .

(٢٦) وبعد موت محمد عبده أخذ رشيد رضا يلعب دوراً مزدوجاً ومؤثراً؛ فمن ناحية أخذ يعيد نشر تراث الأفغانى وعبده فى مجلة "المنار" ثم جمعه عام ١٩٣١ فى كتاب ضخم من بعنوان "تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده". وهذا الكتاب بأجزائه الثلاثة مرجع أساسى لكل من يريد دراسة حياة الرجلين وتراثهما. ومن ناحية أخرى أخذ يقوى أواصر العلاقة مع الوهابيين الذين وجدوا فيه خير عون لنشر أفكارهم فى مصر. وقد قام بذلك عبر مدرسة الدعوة والإرشاد التى أسسها وافتتحها فى جزيرة الروضة بالقاهرة فى ١٩١٢ وكذلك عبر مجلة (المنار) ومطبعتها التى نشرت كتب محمد بن عبد الوهاب عام ١٩٢٧ تحت عنوان "مجموعة التوحيد النجدية". (راجع مقدمة د. على شلش لأعمال الأفغانى المجهولة ، لندن ١٩٧٧ ص ٨، وكذلك د. محمد أبو الأسعاد: الإخوان المسلمون والسعودية ، جريدة الأهالى المصرية ع ٧٤٥ فى ١٢/٢/١٩٩٥، ص ١٠) .

(٢٧) قارن بميتشل ، ص ٢ وراجع أيضاً :

Kapferer, Siegrun: Die Muslibruderschaft. Heidelberg 1972, S. 136.

(٢٨) مجلة المنار س ٣٥ ع ٥ غرة جمادى الآخر سنة ١٣٥٨ الموافق ١٨ يوليو سنة ١٩٣٩ (راجع مذكرات الدعوة والداعية ، ص ٢٥٥).

(٢٩) حسن البنا: رسالة المؤتمر الخامس فى "مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. دار النشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٢، ص ٢٣٨ .

(٣٠) محمود عيد الحليم: الإخوان المسلمون ، أحداث صنعت التاريخ. دار الدعوة بالإسكندرية ١٩٨١ ٢٥٨/١ .

(٣١) خالد محمد خالد : قصتى مع الحياة، دار أخبار اليوم، القاهرة ١٩٩٣، ص ٢٨٠ .

(٣٢) حسين حمودة : أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون، ص ٣٦/٣٧ .

(٣٣) إسحاق موسى الحسينى : الإخوان المسلمون .. بيروت ١٩٥٦، ص ٣١ .

(٣٤) راجع مجلة "الإخوان المسلمون" س ٣ ع ٤ فى ٣١ يناير ١٩٤٥، ص ١١ .

(٣٥) خالد محمد خالد : قصتى مع الحياة ، دار أخبار اليوم - القاهرة ١٩٩٣، ص ٢٨٢ .

(٣٦) أوليفييه كاريه: فى ظلال القرآن ، رؤية إستشرافية فرنسية ، ترجمة محمد رضا عجاج، الزهراء للإعلام العربى ١٩٩٣، ص ١٢/١١ .

(٣٧) راجع أحمد عادل كمال : النقط فوق الحروف، الإخوان المسلمون والنظام الخاص، ص ١٢٧/١٢٨ .

(٣٨) على سبيل المثال اغتيال أحمد بك الخازندار في ٢٢ مارس ١٩٤٨ بسبب أحكامه القاسية على شباب الإخوان الذين ألقوا القنابل على المعسكرات البريطانية.

(٣٩) وذلك أثناء حرب فلسطين والغارات الإسرائيلية على القاهرة في الفترة ما بين ٢٠ يونيو وحتى ٢٢ نوفمبر عام ١٩٤٨ .

(٤٠) راجع ميتشل : الإخوان المسلمون ت. عبد السلام رضوان - مكتبة مديولى - القاهرة ١٩٨٨ ، ص ١٠٩ .

(٤١) راجع ميتشل : الإخوان المسلمون، ص ١١٢/١١٤ .

(٤٢) سيد قطب (١٩٠٦-١٩٦٦) من مواليد قرية "موشا" بأسسوط في ٩ أكتوبر ١٩٠٦ . تخرج في دار العلوم عام ١٩٣٣ ، وعمل مدرساً بوزارة المعارف. اشتهر في بداية حياته الفكرية والأدبية كناقذ أدبي متميز ومع بداية الحرب العالمية الثانية بدأ يهتم بالجانب الفنى من القرآن. ومع نهاية الحرب اهتم إلى جانب ذلك بتحليل الأوضاع السياسية والاجتماعية. في نهاية الأربعينيات سافر في بعثة تربوية إلى الولايات المتحدة. وإبان إقامته في أمريكا صدر كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام" (أبريل ١٩٤٩). وبعد عودته في أغسطس ١٩٥٠ بدأت اتصالاته بالإخوان.

(٤٣) راجع سليمان قياض : نبلاء وأوباش ، القاهرة ١٩٩٦ ، ص ٧٧ وما بعدها.

(٤٤) راجع صلاح الدين الخالدي : سيد قطب...، ص ٣٦٧ وما بعدها.

(٤٥) راجع أوليفيه كاريه : السابق، ص ٢٩ .

(٤٦) من هذه الكتب "هذا الدين" (١٩٦٢) و"المستقبل لهذا الدين" ، "الإسلام ومشكلات الحضارة" ، "خصائص التصور" (١٩٦٤).

(٤٧) راجع سيد قطب : لماذا أعدموني ؟ لندن ١٩٨٥ ، ص ٩٣ .

(٤٨) سامى جوهر : الموتى يتكلمون ، المكتب المصرى الحديث بالقاهرة ١٩٧٧ ، ص ٧٣/٧٧ .

(٤٩) سامى جوهر: السابق، ص ١٩٧ .

(٥٠) أشار في المقدمة إلى أنها: "طبيعة المنهج القرآني" و"التصور للإسلام والثقافة" و"الجهاد في سبيل الله" و"نشأة المجتمع المسلم" ، وهذا الأخير كان بمثابة التعليق على تفسيره لسورة البروج ، ولكن تم رفضه من قبل رقيب النظام الشيخ محمد الغزالي !!.

Haddad, Yvonne Y.: Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival. In: Esposito, (٥١)

John (Hrsg.): Voices of Resurgent Islam, New York 1983, S. 85.

(٥٢) مما يذكر في هذا السياق أن الندوى التقى سيد قطب لأول مرة في بيته بطوان في فبراير ١٩٥١ ، وكانت النتيجة أن كتب سيد قطب مقدمته المهمة لكتاب الندوى الذي صدر في نهاية أغسطس من نفس العام. وقد أبدى قطب في مقدمته إعجابه بفهم الندوى الجديد لمصطلح "الجاهلية" القديم، وهو نفس المفهوم الذي يستخدمه سيد في "معالم في الطريق" !.

(٥٣) راجع دستور جمهورية مصر العربية ، المطابع الأميرية ، ١٩٩٩ ط٩ ، ص ١ .

(٥٤) دليب هيرز : الأصولية الإسلامية ، الهيئة المصرية بالقاهرة ١٩٩٧ ، ص ١٣٢ .

- (٥٥) راجع عبد الرحيم على : الجامعات الإسلامية فى أسسوط ، جريدة الأهالى القاهرية فى ١٠/١٩٩٢، ص ١١ .
- (٥٦) حسين أحمد أمين : الاجتهاد فى الإسلام حق هو أم واجب؟ ، الهيئة - القاهرة ١٩٩٢، ص ٤٢ .
- (٥٧) محمد حسنين هيكل : خريف الغضب. القاهرة ١٩٨٨ ، ص ٢٣٠ .
- (٥٨) كمال حبيب : الحركة الإسلامية المعاصرة.. رؤية من الداخل ، مجلة المنار الجديد القاهرية ١٤ يناير ١٩٩٨، ص ٣٨ .
- (٥٩) سعد الدين إبراهيم ، مقدمة كتاب : تنظيم الجهاد. لنعمة الله جنية، القاهرة ١٩٨٨ ، ص ١٢/١٣ .
- (٦٠) صالح سرية من مواليد قرية جزييم قرب حيفا ، عام ١٩٣٣ انضم مبكراً إلى حزب التحرير الإسلامى الذى أنشأه تقى الدين التبهانى عام ١٩٥١ على مبدأ الانقلاب؛ لذا طورد فى الأردن والعراق ومن ثم وصل إلى مصر عام ١٩٧١ . (راجع جليز كيب ل: النبى والفرعون ، ١٩٨٨، ص ٤٩/٤٨) .
- (٦١) شكرى مصطفى (١٩٤٢-١٩٧٨) من مواليد قرية "أبو الخرس" إحدى قرى مركز أبو تيج بمحافظة أسسوط تم اعتقاله فى ١١ أغسطس ١٩٦٥ لجرد شبهة الانتماء إلى تنظيم سيد قطب وبعد التعذيب الشديد لمدة تسعة أشهر فى السجن الحريبى اكتشفت براءته، لكن لم يفرج عنه بل نقل إلى "معتقل أبو زعبل"، وهناك تعرف على الإخوان، وبعد أن عرف تاريخهم أصابته حالة من الصمت وإيثار الوحدة والاستغراق فى العبادة. وفى ٢٧ مايو ١٩٦٧ رقص مع آخرين التوقيع على بيان بتأييد عبد الناصر لأنه كافر. وسرعان ما نقلوا إلى الزنازين الانفرادية وما أن خرجوا منها بعد هزيمة يونيه ١٩٦٧ حتى أعلنتوا تكفير الحاكم والمحكومين. (راجع صلاح عيسى : صناعة الإرهاب على الطريقة المصرية ، جريدة الوفد فى ٢٣/٧/١٩٩٢، ص ١٢) .
- (٦٢) طلعت رميح : الوسط والإخوان ، مركز يافا للدراسات والأبحاث - القاهرة ١٩٩٧، ص ١٤٢ .
- (٦٣) لا ريب أن ظهور مثل هذا التيار داخل الجماعة الإسلامية فى الصعيد لا يأتى من فراغ وهنا لابد من تكرار القول عن دور محافظ أسسوط؛ فبمعاونته سافر كثير من الطلاب الإسلاميين بجامعة أسسوط لأداء العمرة على نفقة الحكومة السعودية ، وعادوا بالأموال والمطبوعات. ولا يخفى على أحد أن أثرياء السعودية ونظامها الوهابى هما مصدر التمويل الأساسى للأصوليين المصريين. أما الثورة الإيرانية فمثلت مصدر إلهام جدير بالاحتذاء للاستيلاء على السلطة على عكس خبرة الإخوان السليبية التى جعلتهم فى نظر هؤلاء حركة غير قادرة على الاستجابة لتطلعاتهم. (راجع كمال حبيب : السابق، ص ٤١) .
- (٦٤) راجع هيكل : السابق، ص ٢٨٠ .
- (٦٥) راجع كييل : النبى والفرعون، ص ١٤٨/١٤٩ .
- (٦٦) هالة مصطفى : الإسلام السياسى فى مصر، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٥٩ .
- (٦٧) قارن صالح الوردانى : الحركة الإسلامية فى مصر ، رؤية واقعية لمرحلة السبعينات ، ط ١ ، القاهرة ١٩٨٦، ص ١٣٨ .
- (٦٨) ولد محمد عبد السلام فرج بالدلتجات بمحافظة البحيرة عام ١٩٥٤ ، وكان والده عضواً بالإخوان وسجن أكثر من مرة. تلقى فرج تعليماً علمانياً حيث تخرج فى كلية الهندسة عام ١٩٧٦ .

(٦٩) راجع أقوال المتهمين فى تحقیقات قضية تنظيم الجهاد ، فى كتاب نعمة الله جنيته: تنظيم الجهاد ملحق رقم (١) و (٢) ، ص ١٤٧ .

(٧٠) محمد عبد السلام فرج : الفريضة الغائبة ، فى كتاب نعمة الله جنيته: تنظيم الجهاد ، ص ٢٥١ .

(٧١) محمد عبد السلام فرج : السابق ص ٢٤٧ وقارن ذلك بكتاب سيد قطب "معالم فى الطريق" خاصة فصل الجهاد ، دار الشروق ١٩٩٣ ، ص ٦٢-٩١ .

(٧٢) محمد عبد السلام فرج : السابق ملحق رقم (٢) ، ص ٢٤٦ .

(٧٣) ولد عيود عبد اللطيف الزمر فى قرية "ناھيا" بالجيزة فى ١٩ أغسطس ١٩٤٧ ، التحق بالكلية الحربية عام ١٩٦٥ ، وتخرج فيها عام ١٩٦٧ ثم عمل فى المخابرات الحربية ، واشترك فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ ورقى بميدان الحرب إلى رتبة نقيب، وهو حاصل على فرق عسكرية عديدة أكسبته خبرات متنوعة؛ لذا كان لانضمامه دوره الحاسم فى نمو وتطور كفاءات التنظيم.

(٧٤) خالد الإسلامبولى من مواليد مدينة ملوى جنوب المنيا فى ١٤ نوفمبر ١٩٥٨ .

(٧٥) ولد كرم محمد زهدى بالمنيا عام ١٩٥٤ ، وكان آنذاك طالباً بمعهد الدراسات التعاونية بالمنيا .

(٧٦) ولد عمر عبد الرحمن فى عام ١٩٣٨ بقرية الجمالية مركز المنزلة بمحافظة الدقهلية، فقد بصره بعد عشرة أشهر من ولادته، تخرج فى كلية أصول الدين بالقاهرة عام ١٩٦٥ ، فعين كإمام لمسجد قرية قديمين بالقيوم، ونال درجة الماجستير فى أغسطس ١٩٦٧ وعين مدرساً مساعداً بالكلية. وعندما مات عبد الناصر رفض أن يصلى عليه صلاة الغائب لأنه كافر ومنع الذين حاولوا فقبض عليه وسجن ثمانية أشهر. وفى عام ١٩٧٣ حصل على درجة الدكتوراه ثم عمل فى جامعة أسيوط حتى عام ١٩٧٧ وكان له دور حاسم فى إنشاء واستقلال الجماعة الإسلامية بالصعيد، ثم عمل فى كلية البنات بجامعة الرياض حتى عام ١٩٨٠ ثم عاد إلى مصر. (راجع محمود فوزى: عمر عبد الرحمن ، الشيخ الأمريكى القادم ، القاهرة ١٩٩٥).

(٧٧) راجع د. حسن حنفى : الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١) ج ٦ : الأصولية الإسلامية مدبولى القاهرة ١٩٨٩ ، ص ٨٧ .

(٧٨) وقعت فى حى الزاوية الحمراء بالقاهرة فى يونيه ١٩٨١ بسبب محاولة "غير قانونية" لبناء كنيسة (راجع هيكى ، ص ٢٨١).

(٧٩) أُلقت السلطات القبض على ثلاثة آلاف من قيادات ورموز التيارات السياسية والفكرية والدينية بمن فيهم عمر التلمسانى وبتطهير بين أساتذة الجامعة وضباط الجيش ممن تحوم حولهم الشكوك. كما قامت بضم أربعين ألفاً من المساجد الأهلية لوزارة الأوقاف، وتم عزل بابا الأقباط وحددت إقامته فى دير وادى النطرون وصودرت تراخيص صحف ومجلات المعارضة خاصة مجلة الدعوة التى واصل إصدارها المركز الإسلامى فى فيينا الذى يشرف عليه الإخوان !، ويذكر دليب هيرى أن هذه القرارات صدرت بعد أن حذر مناحم بيجن من أن إسرائيل لن تحترم التزامها الوارد فى اتفاقية كامب ديفيد والخاص بجلالها عن شبه جزيرة سيناء فى أبريل ١٩٨٢ إذا استمر الانتقاد للاتفاقية فى مصر فى حرية كاملة وبدون أى ردة. (راجع دليب هيرى: السابق ، ص ١٤٣/١٤٤).

(٨٠) استمرت المحاكمات ثلاث سنوات كاملة صدرت بعدها أحكام الإعدام لكل من محمد عبد السلام قرج وخالد الإسلامبولي وحسين عباس وعطا طليل وعبد الحميد عبد السلام. أما عيود الزمر فقد حكم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة. وبينما يرى الشيخ عمر عبد الرحمن لعدم توافر الأدلة حكم بالأشغال الشاقة المؤبدة على معظم قيادات الجماعة الإسلامية كرم زهدى ، وناجح إبراهيم، وعاصم عبد الماجد، وعلى الشريف، وعصام دريالة.

(٨١) راجع ديفيد سحيق: الأصولية والثقفون في مصر ١٩٧٣-١٩٩٣ ، لندن ١٩٩٥ ، ص ١٤٧ .

(٨٢) راجع محمد حامد أبو النصر: افتتاحية مجلة لواء الإسلام ع ٤ في ١٥/٧/١٩٨٨ ، ص ٣ .

(٨٣) كثيراً ما طالب الإخوان بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ فعلى سبيل المثال عندما عادت مجلة "الدعوة" للصدر عام ١٩٧٦ رفعت المجلة منذ أول أعدادها "شعار المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. وقالت إن المادة الثانية في الدستور (المصري) تقطع الطريق على المترددين (راجع د. عبد العاطي محمد: الحركات الإسلامية وقضايا التحول الديمقراطي ، القاهرة ١٩٩٥ ، ص ١٨٥).

(٨٤) غالى شكرى : أقتعة الإرهاب ، القاهرة ١٩٩٠ ، ص ٦٦ .

(٨٥) بعد أن وافق مجلس الشعب في ٢٠ إبريل ١٩٨٠ على اعتبار "ميادئ" الشريعة الإسلامية المصدر "الرئيسي" - وليس الوحيد - للتشريع بدأت عملية "تقنين" الشريعة التي أشرف عليها رئيس المجلس آنذاك د. صوفي أبو طالب ، وانتهت لجنة التقنين من عملها في يونيو ١٩٨٢ ، ولكن سرعان ما ذهب صوفي وحل د. رفعت الحجوب محله فتوقف كل شيء.

(٨٦) قواد زكريا من مواليد مدينة بور سعيد في عام ١٩٢٧ . حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة عين شمس عام ١٩٥٦ . عمل في الولايات المتحدة وفي الكويت. ومن أهم أعماله إلى جانب "الحقيقة والوهم" كتابه "الصحة الإسلامية في ميزان العقل".

(٨٧) كان هذا الكتاب على درجة من الأهمية والخطورة دفعت الأصوليين لأن يمتطروا الكاتب بوابل من الردود كان أبرزها لحمد الغزالي وقهمي هويدى الذي أشار في أهرام ١٩٨٦/٩/٢ إلى أن هناك تنظيمات علمانية متطرفة وينبغي أن تدان، كما أدينت تنظيمات أصولية متطرفة ويوسف القرضاوى الذي ألف كتاباً كاملاً حمل عنوان تنوته مع قواد زكريا "الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه" (١٩٨٧).

(٨٨) نصر حامد أبو زيد : الإسلام بين القهم العلمى والاستخدام النقعى ، جريدة الأهرام القاهرة في ١٤/٨/١٩٩٣ ، ص ١٤ .

(٨٩) في عام ١٩٨٦ حاول الإخوان مرة أخرى تكوين حزب سياسى جديد تحت اسم "حزب الشريعة"، ولكنهم فشلوا للمرة الثانية. ولكن سرعان ما أظهرت جنازة عمر التلمسانى في نفس العام ما يتمتع به الإخوان من شعبية. وفي انتخابات إبريل ١٩٨٧ تحالفت الجماعة مع حزبى الأحرار والعمل الاشتراكي. وهذه المرة رفع الإخوان شعار "الإسلام هو الحل" وضرورة تطبيق الشريعة وإن يشكل تكريجى - وهذا موقف جديد - كمخل لحل جميع المشاكل. وكانت النتيجة أن فازوا بخمسة وثلاثين مقعداً من مجموع ستين مقعداً للتحالف هذا بالإضافة إلى خمسة مقاعد للإخوان المستقلين. وقد كان هذا على حساب كل من الحزب الحاكم وحزب الوفد الليبرالى المعارض. وأدى هذا النجاح الإخوانى من ناحية إلى تطوير أداء الإخوان السياسى حيث أضافوا إلى البناء التنظيمى لجاناً جديدة للعمل السياسى والتخطيط والمتابعة بل ولحقوق الإنسان. إضافة إلى ما سبق فإن

جماعة الإخوان قد نجحت أيضاً فى نشاطها النقابى حيث سيطرت على نقابات الأطباء والمهندسين والمحامين، كما سيطرت على الاتحادات الطلابية ونوادرى أعضاء هيئة التدريس.

(٩٠) نجحت جماعة الإخوان "فى تكوين قاعدة اقتصادية متنامية من خلال شبكة من المؤسسات المالية والاقتصادية الإسلامية، وشبكة أخرى من المؤسسات الخدمية والإعلامية المساندة. فإذا أضفنا إلى ذلك عجز أجهزة الدولة ومؤسساتها عن تقديم مثل هذه الخدمات أمكننا تصور مدى تأثير هذه الجماعات ولماذا انتشرت بهذه السرعة بين هذه الطبقات. والعجيب أن هذه المؤسسات كانت ناجحة جداً من الناحية الاقتصادية مما أغرى باقى الإسلاميين وغيرهم على إنشاء مؤسساتهم المالية والاقتصادية الإسلامية قيم عرف بشركات توظيف الأموال التى عظمت سطوتها فى مقابل غياب الحكومة التى ما إن شعرت الحكومة بالخطر واستيقظت من غفوتها حتى وجدت أن الموقف قد تآزم من جديد حيث تضافرت شبكات المصالح بين الجماعات وأصحاب شركات توظيف الأموال وتداخلت كشبكة واحدة قوية مع مصالح الطبقات الشعبية الاقتصادية والحياتية.

(٩١) على سبيل المثال قيام جماعة "التوقف والتبين" بعدة محاولات أهمها محاولة اغتيال حسن أبو باشا فى أول مايو ١٩٨٧ ومحاولة اغتيال النيوى إسماعيل فى منتصف أغسطس ١٩٨٧ .

(٩٢) ولد فرج على فودة فى قرية الزرقا بمحافظة دمياط عام ١٩٤٥ حصل على بكالوريوس الزراعة من جامعة عين شمس فى يونيو ١٩٦٧ وعمل معيداً فى كليته، ثم حصل على الماجستير فى الاقتصاد الزراعى فى إبريل ١٩٧٥ وفى ديسمبر ١٩٨١ حصل على الدكتوراه فى نفس التخصص، وكانت عن "اقتصاديات ترشيد استخدام مياه الري فى مصر". عمل فى جامعة بغداد لمدة قصيرة ثم عمل خبيراً فى عدة منظمات عالمية ثم انشأ مجموعة "قودا" الاستشارية. انضم لحزب الوفد الجديد ثم استقال فى عام ١٩٨٤ وحاول فيما بعد تكوين حزب ليبرالى تحت اسم "حزب المستقبل". اهتم منذ بداية الثمانينيات بالبحث والكتابة فى مجال الإسلام المعاصر وله فى ذلك عدة كتب معروفة منها : "الوفد والمستقبل" (١٩٨٢) و"قبل السقوط" (١٩٨٥) و "الحقيقة الغائبة" (١٩٨٦) و"الإرهاب" (١٩٨٨).

(٩٣) نصر حامد أبو زيد من مواليد قرية "قهاقة" مدينة طنطا محافظة الغربية فى ١٠ يوليه عام ١٩٤٣ درس ودرس بكلية الآداب جامعة القاهرة، وله إنتاج متميز فى هذا المجال مثل: "الاتجاه العقلى فى التفسير" (١٩٨٢) وهى دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة. و"فلسفة التأويل" (١٩٨٣) وهى دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى، وكان قد تقدم بها إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة لنيل درجة الدكتوراه. و"مفهوم النص" (١٩٩٠) وهى دراسة فى علوم القرآن، وكان قد تقدم بها للترقية لدرجة أستاذ مساعد أو مشارك عام ١٩٨٧ ، و"نقد الخطاب الدينى" (١٩٩٠). هذا بالإضافة إلى عدة كتب أخرى معروفة.

(٩٤) نصر حامد أبو زيد : التفكير فى زمن التكفير ، ط٢ مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٥ ، ص ٢٣ .

(٩٥) قارن قصر أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، هيئة قصور الثقافة بالقاهرة عدد أغسطس ١٩٩١ ، ص ٤٨ .

(٩٦) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الدينى. دار سينا ، القاهرة - ط٢ - ١٩٩٤ ، ص ١٩٨ .

(٩٧) نصر حامد أبو زيد: السابق ، ص ٧٧ .

(٩٨) والمفارقة المدهشة أن اغتيال الدكتور فرج فودة وقضية الدكتور أبو زيد فيما بعد كانا شاهدين على صحة هذا الاستنتاج!

- (٩٩) على سبيل المثال هناك ثلاث مستويات للدلالة فى النصوص الدينية هى :
- ١ - مستوى الدلالات التى ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل مثل آيات الرق وملك اليمين والربا والعلاقة بغير المسلمين.
- ٢ - مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازى مثل كلمة "عبد" فهى تؤول حسب السياق فقد يكون حراً أو رقيقاً. ولكن الخطاب الدينى عن طريق توسيع الدلالة أو تضيقها يعمل غالباً على إهدار الدلالة لحساب الأيديولوجيا والنتيجة هى التصادم مع النص.
- ٣ - مستوى الدلالات القابلة للتوسع على أساس "المغزى" الذى يمكن اكتشافه من السياق الثقافى/الاجتماعى الذى تتحرك فيه النصوص ، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها، ثم يفرق بين مغزى النصوص ومعانيها فيرى أن "المعنى" ذو طابع تاريخى ثابت أما "المغزى" فمتحرك ولكن تضبط حركته عن طريق علاقته بالمعنى من جهة وبأفاق الواقع الراهن والعصر من جهة أخرى.
- (١٠٠) إسماعيل سالم : نقض مطاعن نصر أبو زيد.. ، دار المختار الإسلامى بالقاهرة ١٩٩٣، ص ٦٣ .
- (١٠١) حلمى النمنم : قضية طلاق.. رغم أنف الزوجين فى : القول المفيد فى قضية أبو زيد ، القاهرة ١٩٩٦، ص ٣٤٠ .
- (١٠٢) الحسين الباجلاتى : جريدة العربى الناصرية القاهرة ، فى ٢٩/١١/١٩٩٣ ، ص ١١ .
- (١٠٣) جابر عصفور من مواليد المحلة الكبرى بدلتا مصر فى ٢٥ مارس ١٩٤٤ ، تخرج فى قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٦٥ ، حصل على الماجستير فى ١٩٦٨ والدكتوراه فى ١٩٧٢ عن دراسته التى صدرت عام ١٩٧٤ تحت عنوان "الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى". وعمل رئيساً لقسم اللغة العربية ورئيساً لتحرير مجلة "قصول" القاهرة وأميناً عاماً للمجلس الأعلى للثقافة فى مصر. ومن أعماله: "مفهوم الشعر" (١٩٧٤) و "المرايا المتجاوزة" (١٩٧٨) .
- (١٠٤) راجع حوار جابر عصفور مع كريم عبد السلام فى مجلة "سطور" الشهرية - القاهرة س ٢ ع ٢٣ فى أكتوبر ١٩٩٨ ، ص ٧٥ .
- (١٠٥) راجع طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر فى : المجموعة الكاملة ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨٢ مج ٩ ، ص ٨٧/١٠٥ .
- (١٠٦) راجع فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم ، ص ٢١ .
- (١٠٧) مثل كتاب "الثابت والمتحول" بداية جديدة للحدائين العرب ، حيث أصبح منطلقاً لمشاريع فكرية أخرى لعل أبرزها مشروع محمد عابد الجابرى فى كتابه (نقد العقل العربى) ونصر حامد أبو زيد فى أغلب كتبه خاصة كتابه (الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية).
- (١٠٨) جابر عصفور : إسلام النفط والحداثة ، ضمن كتاب الإسلام والحداثة ، ص ١٧٧ .
- (١٠٩) جابر عصفور: إسلام النفط والحداثة ، ص ١٧٧ .
- (١١٠) جابر عصفور: إسلام النفط والحداثة ، ص ١٨٥ .
- (١١١) جابر عصفور: إسلام النفط والحداثة ، ضمن كتاب الإسلام والحداثة ، ص ١٨٤ .

(١١٢) جابر عصفور: التنوير يواجه الإلظام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١ ، ١٩٩٣ ، ص٥٢ .
وقد أشار في الصفحة التالية إلى ثلاثة كتب هي: "ظلّ حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام" لأتور الجندى
(القاهرة ١٩٧٦) و"ظلّ حسين مفكراً" لعبد السلام المحنسي (الأردن ١٩٧٨) و"المخل إلى دراسة التاريخ
والألب العريين" ١٩٧٨ .

(١١٣) جابر عصفور : السابق ، ص٥٥ ..

(١١٤) يفكر على وجه الخصوص كتاب "الحداثة في ميزان الإسلام" لعوض القرني (الجيزة ١٩٨٨) .

(١١٥) جابر عصفور : السابق ، ص٥٨ ..

(١١٦) جابر عصفور : هوامش للكتابة ، جريدة الحياة اللبنانية ع ١٢٨٠٣ في ١٩٩٨/٣/٢٢ ، ص١٣

(١١٧) جابر عصفور ، السابق ، ص ١٣ ..

Said, Edward: The World, The Text and the Critic. London 1984. S. 3. (١١٨)

Ebd. S. 17. (١١٩)

Ebd. S. 29. (١٢٠)

الباب الثانى

من المثالية الوطنية إلى التطرف الدينى
صورة التيار الأصولى عند نجيب محفوظ

٤ - نجيب محفوظ وبداية الرواية الواقعية المصرية

(١)

مع نهاية الحرب العالمية الأولى وعقب ثورة ١٩١٩ الوطنية فى مصر أصبحت مواقف ومواقف التيارات الاجتماعية والفكرية فى مصر أكثر وضوحاً ، وحتى بداية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ كانت التيارات المختلفة قد وضعت أيديولوجياتها الخاصة، ومن ثم وجد المبدع المصرى نفسه أمام ثلاث أيديولوجيات أو تيارات رئيسية هى: التيار العلمانى الليبرالى، والتيار الإسلامى الأصولى، وأخيراً التيار القومى الطليعى. وكان لكل منها وسائله الإعلامية والثقافية التى أثرت - وما زالت تؤثر - على الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية فى مصر، ومن ثم كان على كل مبدع أن يختار توجهه الأيديولوجى بدون التباس.

وكانت هذه الفترة (الليبرالية) بالنسبة لنجيب محفوظ^(١) هى فترة التكوين والنضوج؛ ففي الثامنة من عمره تفتحت عيناه على ثورة ١٩١٩ التى تسربت إلى وجدانه وأرست بداية رؤيته للحياة، وقد برزت فيما بعد فى أغلب أعماله، وقد بدأ نجيب محفوظ رحلته مع القراءة الحرة عقب ثورة ١٩١٩ فبدأ بقراءة الصحف السياسية وما تنشره من روايات بوليسية وتاريخية مترجمة ثم تعلق بشدة - كأغلب كتاب جيله - بكتابات الكاتب المصرى المعروف مصطفى لطفى المنفلوطى (ت. ١٩٢٧) (٢). وفى عام ١٩٢٠ انتقلت أسرته إلى شارع رضوان شكرى فى العباسية. وقد شاب قرحته بالحياة العصرية الجديدة حين دائم إلى حى الحسين فواظب على زيارته بصفة شبه يومية ولم يستطع حتى فى شيخوخته التحرر من هيمنة الحى القديم عليه.

وفى عام ١٩٢٣ التحق بمدرسة فؤاد الأول الثانوية لمدة خمس سنوات كانت بداية لسنوات التكوين؛ ففي هذه الفترة بدأ الاهتمام بالكتاب المجددين الذين خص منهم بالذكر الدائم ثلاثة كان لهم أكبر الأثر فى تكوينه وتوجيهه وهم عباس العقاد (١٨٨٩-١٩٦٤)، وطه حسين (١٨٨٩-١٩٧٣)، وسلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨). وقد تناولهم بالتنويه فى مقالته "ثلاثة من أدبائنا"^(٣). وفيها وصف العقاد بأنه "رجل البداهة" ويمثل روح النهضة الأدبية، وطه حسين "رجل الذكاء" ويمثل لديه عقل النهضة الأدبية. أما سلامة موسى فهو رجل التفكير العملى وهو يمثل إرادة النهضة الأدبية. ورغم أنه رتبهم حسب أهميتهم آنذاك لديه إلا أن حياته التالية تثبت أن سلامة موسى كان أعمق الثلاثة تأثيراً فى فكره ووجدانه، ومن هنا كان حرصه الشديد على متابعة مؤلفات سلامة موسى ومجلته "المجلة الجديدة" التى أصدرها فى عام ١٩٢٩^(٤).

وبفضل هؤلاء الأدباء والمفكرين بدأ اهتمام نجيب محفوظ بالفلسفة يربو على الأدب، بل أصبح مقدماً على كل اهتمام آخر. وفى عام ١٩٣٠ وعقب نجاحه فى البكالوريا صمم على دراسة الفلسفة حتى يهيئ نفسه لأن يكون واحداً مثل هؤلاء المفكرين فالتحق بقسم الفلسفة بكلية الآداب. وكانت المرحلة الجامعية هى مرحلة التشبع بالقراءات الفلسفية، وفى تلك المرحلة بدأ فى إرسال محاولاته الأولى إلى "المجلة الجديدة" عن طريق البريد، وأدهشه أن سلامة موسى بدأ، فى أكتوبر سنة ١٩٣٠، ينشر ما يبعث به إليه دون معرفة مسبقة.

وكان أول هذه المقالات بعنوان "احتضار معتقدات وتولد معتقدات" وفيه أشار نجيب محفوظ إلى حتمية التطور فى المجتمعات الإنسانية؛ لذا فهو لا يبتئس من قرب زوال المعتقدات البالية، ويدعو المفكرين إلى عدم الكف عن بحثها ونقدها. ويطلق اسم "الأديان الجديدة" على المذاهب الفكرية المعاصرة كالشيوعية والفردية (الرأسمالية) والاشتراكية فى مقابل "الأديان القديمة" مثل المسيحية والإسلام، وتنبأ بانتصار الاشتراكية^(٥).

وقد ذكر نجيب محفوظ فيما بعد أنه آنذاك كان "متعاطفاً مع الاشتراكية الإنجليزية (الفاشية) وليس مع الماركسية اللينينية"^(٦)، وكان هذا هو رأى سلامة موسى أيضاً،

ولعل السبب كما ذكر في نفس الموضع أن الشيوعية فلسفة والفلسفة لا يمكن فرضها بالقوة، ويلاحظ أن هذه هي الأفكار الرئيسية التي دار عليها فكر نجيب محفوظ وأدبه فيما بعد: حتمية التطور، واحترام العقائد الجديدة، والتنبأ بانتصار الاشتراكية بسبب وسطيتها^(٧).

وقد تبني سلامة موسى موهبة نجيب محفوظ ووجهه كما صرح "إلى معشوقين لم يتخل عنهما حتى اللحظة هما الاشتراكية والعلم"^(٨) . ووضع أمامه غاية هي "أن الفضيلة تنبع من المعرفة والعقل"^(٩) . وبعد أن اطلع على محاولاته الأولى في الكتابة أخذ يطالبه بأن يتجنب في لغته القديم الموروث "ويطالبه بالعبارات المركزة والإيجاز مع أداء المطلوب والوضوح الشديد"^(١٠) . وعندما علم سلامة موسى بأن نجيب محفوظ يتعاطى القصة طلب منه أن يعرض عليه ما يكتب وفي سنة ١٩٣٤ (عدد ٣ أغسطس) نشر له سلامة موسى أول قصة قصيرة بعنوان "ثمن الضعف".

وفي عام ١٩٣٤ تخرج في كلية الآداب، وكان ترتيبه الرابع ، وبعد أن فشل في الحصول على منحة لإكمال دراسته في فرنسا توسط له والده حتى عين موظفًا بإدارة الجامعة. وفي نفس العام سجل نفسه للحصول على درجة الماجستير عن موضوع "مفهوم الجمال في الفلسفة الإسلامية" بإشراف الشيخ مصطفى عبد الرزاق الذي كان أهم الذين تركوا بصمة واضحة في عقله وتفكيره. وظل نجيب محفوظ يجمع المادة لمدة سنتين قضاها في المفاضلة بين الفلسفة والأدب، وبعد أن استقر على التخصص في الأدب هجر كتابة المقالات وترك رسالة الماجستير، وبدأ في عام ١٩٣٦ دراسة الأدب بانتظام من خلال برنامج مكثف للقراءة المتخصصة للاطلاع على الأدب العالمي "وكان كتاب (The Outline of literature) لجون درنكواتر (J. Drinkwater) هو بغيته في هذه الفترة حيث كان يرشده "إلى أروع أعمال كل أديب"^(١١).

وقد وجد أن أسلم طريقة هي أن يبدأ بالعصر الحديث ما أمكن ثم يرتد للخلف. وهكذا بدأ منذ سنة ١٩٣٦ بقراءة الأدب الحديث. كانت النماذج الناضجة للمذاهب الواقعية والطبيعية والتحليلية متوفرة أمامه. وكما قال فإنه قد اطلع في عشر سنوات على التجارب التي عاشتها أوروبا في مائتي أو ثلاثمائة سنة. وبهذه الطريقة تعرف منذ وقت مبكر على الأساليب الروائية المختلفة^(١٢). ومن الجدير بالملاحظة أن الفصل الأخير

فى كتاب درنكوات (Later Day Writers) يقدم دراسة لعدد من الكتاب لعل أشهرهم جوزيف كونراد Conrad (1857-1924) وجون جالسوارثى Galsworthy (1867-1933) وهـ. ج. ويلز Wells (1866-1946) وأرنولد بينت Bennett (1867-1931) ، "ومعلوم أن فورسايت - العالم الكبير من حولها فى الفترة ما بين ١٨٨٦ وحتى ١٩٢٠ وهى فترة يسود فيها التحول الاجتماعى وتصارع القيم، ومن المتوقع أيضاً أن واقعية أرنولد بينت الاجتماعية وكذلك الأفكار الواردة بكتاب ويلز (The Outline of History) مثل الإيمان بأهمية العلم والتقدم والأخوة الإنسانية لابد أن تكون قد تركت أثراً قوياً فى نجيب محفوظ وجيله^(١٣) .

وقد تملكته منذ البداية قناعة تامة بفن الرواية، كان يكتب ويعرض ما يكتبه على سلامة موسى إلى أن اقتنع برواية "عبث الأقدار"، ونشرها كعدد خاص من أعداد "المجلة الجديدة" فى سبتمبر عام ١٩٣٩ . وبعد ذلك بدأ يعرض رواياته على الناشرين كما بدأ يتقدم بأعماله فيما يعلن عنه من مسابقات، وفى عام ١٩٤٠ حصل على جائزة "قوت القلوب الدمرداشية" عن روايته "رادوبيس"، وفى عام ١٩٤٣ فاز بجائزة "مجمع اللغة العربية" عن روايته "كفاح طيبة"، وقد تعرف آنذاك على "شلة الحرافيش"، وعندما أنشأ عبد الحميد وسعيد جودة السحار "لجنة النشر للجامعيين" سنة ١٩٤٣ بدأ نجيب محفوظ فى نشر رواياته التاريخية فنشر "رادوبيس" (١٩٤٣) ثم "كفاح طيبة" (١٩٤٤). وقد غلبت النزعة الرومانسية على هذه الروايات الثلاث التى تسمى روايات المرحلة الفرعونية، والحقيقة فإنه قصد من هذه الروايات الثلاث الحاضر أكثر من الماضى؛ فهو لم يسع لإعادة التاريخ بكل تفاصيله وطقوسه بقدر ما سعى - خاصة فى "كفاح طيبة" - إلى معالجة الواقع من خلال الماضى، وذلك عن طريق الرمز أو الإسقاط.

(٢)

قبل الحرب العالمية الثانية وإبانها ظهر واضحاً جلياً أن الطبقة السياسية المصرية من كبار الملاك والرأسماليين سبب رئيسى فى عدم نشر العدالة الاجتماعية فى مصر، وأنها بسبب ذاتيتها وانحلالها يستحيل أن تقوم بالدور المنشود فى سبيل الاستقلال

السياسى والاقتصادى. وكان طبيعياً أن النشاط الأدبى الجاد قد تكاثر وتنوعت تياراته تبعاً لتفهم الأديب لوظيفته ومضمون أدبه وموقفه من أدواته، وكذلك بدأت وظيفة الأديب كداعية لقوة من القوى السياسية التى تتصارع على السلطة فى الخفوت، وأصبح دور الأدب أو الفن أخطر من ذلك بكثير "ويتمثل فى الكشف عن الواقع ومحاولة إعادة خلقه بما يتلاءم مع طموح الفنان إلى المستقبل... فأصبحت رؤيته أكثر عمقاً، واتجهت إلى الواقع بديلاً من المثال وإلى النسبى بديلاً من المطلق والعام"^(١٤). كان طبيعياً أن يبرز فن الرواية خاصة الواقعى منها، ويتركز دوره ويتعمق فى المجتمع مع الوقت، ويوحى من الواقع والظروف والقراءات بدأ نجيب محفوظ تحوله الكبير حيث شعر بفتور وتراجع حماسه للرواية التاريخية بعد أن تغلبت على فكره نزعة الإصلاح الاجتماعى، ووجد نفسه متجهة لمصر المعاصرة، وللحارة المصرية بكل ما فيها من مشكلات وقضايا ونماذج إنسانية.

وبعد هذا التحول شنع فى أمرين : أولهما تعميق معرفته بالمجتمع القاهري؛ فنجيب محفوظ الذى تعلم أن "الفلسفة تحتاج إلى نقطة بداية يتعمقها الفيلسوف ثم يعمم منها بعد ذلك ما يشاء حتى يصل إلى الميتافيزيقا الخاصة"^(١٥). سرعان ما اهتدى إلى نقطة ارتكازه الروائية؛ حيث قرر أن يبدأ بنقطة زمانية هى زمنه ونقطة مكانية هى المكان الذى خبره: القاهرة القديمة "كنقطة ارتكاز لهوية مصر ومجتمعها المدنى الراسخ"^(١٦). وبهذا اهتدى إلى أهم مرتكزين أقام عليهما "ميثولوجيته الخاصة"^(١٧)، وكان هذا خيراً من أن يبدأ بالعموميات ولا يصل إلى شىء.

وأخرهما : تعميق معرفته بالجنس الأدبى الروائى وأساليبه، وقد تأثر على نحو خاص بنتائج نظرية الرواية فى النقد الأنجلوساكسونى. وكانت نتيجة قراءاته وتفكيره أنه اختار الأسلوب الواقعى رغم انحساره فى موطنه الأوربى، لقد كان اختياراً عقلياً؛ فهو قد اختاره فى البداية لاقتناعه بأنه الأسلوب الذى يناسب تجربته ويناسبه شخصياً؛ لذا يقول: "كان الأدب العالمى الحديث قد تعرض للواقع عبر مئات الأعمال، ثم انكفاً إلى الداخل، إلى تيارات الوعى واللاوعى وما وراء الواقع، ولكن بالنسبة لى وللواقع الذى أعبر عنه لم يكن قد عولج معالجة واقعية بعد حتى أقدم على استخدام الأساليب الأدبية الحديثة التى كنت أقرأ عنها وقتئذ، كيف أغوص إلى واقع لم يوصف فى ظاهره، ولم ترصد علاقاته"^(١٨).

يظهر من مجموع أقوال نجيب محفوظ أنه يفهم "الواقعية" على أساس أنها "حقبة زمنية" سيطر فيها أسلوب روائي معين بدأ مع بلزاك (1850-1799) وستندال (1842-1783) ثم نما وتطور على يد جوستاف فلوبير (1880-1821) Flaubert ومن لحق به؛ ففي سياق حديثه عن نظام القراءة الذي اتبعه أشار إلى أن بدئه بقراءة المعاصرين حرمه من فرصة قراءة بعض القمم الأدبية في العصور السابقة كبلزاك؛ حيث قال: "وكذلك لم أستطع قراءة (بلزاك) بعد أن قرأت (فلوبير) و (ستندال) مع أنني أعلم أن (بلزاك) عبقرى وهو خالق الواقعية كلها، ولكن لم يكن باستطاعتي أن أحتمله وهو يصف مشهداً في ٨٠ صفحة مثلاً^(١٩) .. لقد قرأت مذهبه واتجاهه بعد أن تهذب وتطور عند أناس غيره"^(٢٠).

وكانت بدايته الواقعية على الأرجح مع رواية "خان الخليلى" التى نشرها - على الأرجح مرة أخرى - عام ١٩٤٥^(٢١). ومنذ هذا الوقت وحتى الآن يمكن تقسيم نتاج نجيب محفوظ الروائى إلى ثلاث حركات تشكيلية، تبدأ الأولى بصور "خان الخليلى" وتنتهى بثلاثية "بين القصرين"، وكانت تتبع تقاليد الرواية الواقعية الأوربية من حيث التشكيل وثبات الرؤية ووحدتها^(٢٢).

وبدأت الحركة التشكيلية الثانية التى تميزت بمستوى عال من الترميز بروايته الملحمية الضخمة "أولاد حارتنا"^(٢٣) التى انتهت منها فى أبريل ١٩٥٨ . كانت "أولاد حارتنا" بمثابة رثاء حار للمجتمعات الماضية وتبشير بمجتمع العلم والاشتراكية ومحاولته الجديدة لهزيمة الطغيان. وفى هذه المرحلة لم يعد نجيب محفوظ مشغولاً فى المقام الأول بظواهر الوجود بل بالوجود نفسه؛ مما أدى إلى بروز دور الترميز وغلبة التأملات مقارنة بالمرحلة السابقة؛ لذا يلاحظ أن روايات هذه الفترة مثل "اللص والكلاب" (١٩٦١)، و"السمان والخريف" (١٩٦٢)، و"الطريق" (١٩٦٤)، و"الشحاذ" (١٩٦٥)، و"ثلاثة فوق النيل" (١٩٦٦)، و"ميرامار" (١٩٦٧) ترتبط فيما بينها بوحدة داخلية واحدة؛ فالراوي يهتم فى هذه الروايات جميعاً بالتجريد بحثاً عن دلالة إنسانية عامة؛ فهو لا يتحدث فقط عن شخص محدد فى بيئة معينة، وإنما أيضاً عن الإنسان ككل فى قضايا الكلية الرئيسية: وجوده، مصيره، ومستقبله. وهذا يفرض بالتالى تغييرات أساسية على الرواية التى أخذت تميل إلى التركيز وسرعة الإيقاع؛ فمثل هذه

الرواية لا تعتمد على السرد والوصف قدر اعتمادها على الحوار أو كما قال فرانز شتانزيل Stanzel على تقنية "المشهد المسرح" Szenische Darstellung^(٢٤).

أما الحركة التشكيلية الثالثة فشابهها نوع من الانكفاء على الماضي، وقد أعقبت أيضاً حالة التوقف والترقب التي حدثت هذه المرة بسبب هزيمة يونيو ١٩٦٧، والتي أصابته بحالة من الذهول والانكسار والاكتئاب، لكنه سرعان ما استعاد توازنه، بل وأدهش الجميع بتدقيقه الروائي خاصة منذ عام ١٩٧٠ وهي السنة التي نشر فيها "المرايا" سلسلة في مجلة "الإذاعة والتلفزيون" قبل أن يجمعها في كتاب عام ١٩٧٢. وقد تميزت أعمال هذه المرحلة بمميزات عدة: فإلى جانب احتفاظها بأهم مميزات المرحلة السابقة من حيث التركيز والتكثيف، إلا أنه لم يعد يلتزم بقواعد الرواية مثل التزامه السابق^(٢٥). أضيف إلى ذلك أن الترميز في هذه المرحلة قد تحول إلى ترميز صوفي طاغ (وقد أدى هذا إلى غلبة المعجم الصوفي على مقدرات روايات هذه المرحلة) وكذلك طغى على روايات هذه الحركة الحضور المحسوس للماضي. وقد عاد إلى ذكريات الطفولة والشباب في "حكايات حارتنا" (١٩٧٥)، و"قشتمر" (١٩٨٨). وعاد إلى عالم الوظيفة في "حضرة المحترم" (١٩٧٥) وهي كغيرها من روايات هذه المرحلة يشتمل منها رائحة التصوف، بل عاد إلى ماضيه الإبداعي فأعاد صياغة "أولاد حارتنا" (١٩٥٩) في "ملحمة الحرافيش" (١٩٧٧)، ثم عاد ولأول مرة إلى التاريخ العربي في "ليالي ألف ليلة" (١٩٨٢)، و"رحلة ابن قنطومة" (١٩٨٣) وكلاهما يحيل إلى نصين من السرديات العربية القديمة هما: "ألف ليلة وليلة" و"رحلة ابن بطوطة". وعاد إلى التاريخ الفرعوني مرة أخرى في "أمام العرش" (١٩٨٣) وفي "العائش في الحقيقة" (١٩٨٥).

وأول ما يلاحظ على هذه الحركات التشكيلية الثلاث هو جنوح نجيب محفوظ المتنامي والمتواتر إلى النثر السهل الفصيح المقتصد والواضح، وذلك مقارنة بالروايات التاريخية السابقة ذات النفس القرآني، ولكن رغم انتهاجه المذهب الواقعي ورغم ميله المتواتر نحو السهولة اللغوية، إلا أنه لم يستخدم عامية القاهرة القحة في حواراته مما أوقعه في تناقض (واقعي) يتصل بلغة الشخصيات وهذا ما أسخله في صراع لغوي كان أشق وأصعب الصراعات في حياته الروائية^(٢٦). كان همه الأول هو تكيف الأسلوب الفصيح بحيث يساعد على تصوير الجو الشعبي الذي يطمح إلى التعبير عنه تعبيراً لغوياً مقبولاً من القراء والنقاد، ووجد الحل الأمثل له في انتهاج فصحي سهلة خالية من الزخرفة وتفصيح بعض التراكيب العامية الأصل واستخدامها في الحوار.

(٣)

وفي نهاية هذا العرض يمكننا القول إن هناك ثلاثة محاور رئيسية دار حولها نتاج نجيب محفوظ ككل هي: السياسة، والعقيدة، والجنس. وقد اعتمد في تحقيق ذلك على ثلاثة مصادر مألوفة هي: الحارة، والمقهى، والوظيفة. وهذه الثلاثة تمثل في الوقت نفسه ثلاث مراحل متتابعة ومتداخلة في حياة نجيب محفوظ. وقد هدف من وراء كل ذلك محاربة ثلاثة أمراض اجتماعية هي: الخرافة، والجهل، والانغلاق المادي، والدعوة إلى ثلاث قيم آمن بها وهي: العلم، والاشتراكية، والوطنية. عموماً فإن نجيب محفوظ، وإن احتفظ بالبعد الكافي عن أبطاله، إلا أن نتاجه كان وما زال يحتفظ من ناحية بصلات تربطه بالترجمة الذاتية، ومن ناحية أخرى "ببئية البيئة الاجتماعية التي انبثق فيها" (٢٧).

لقد مثلت أعمال نجيب محفوظ الواقعية حلقة تطور رئيسية ورائدة في تاريخ الرواية المصرية والعربية؛ فهي قد أنهت من ناحية عصر المحاكاة والتقليد، ومهدت الطريق من ناحية أخرى للأجيال التالية لتتعمق نواحي الواقع العربي المتنوع وتربطها بالشمول الإنساني. وهذا ينطبق بصفة خاصة على معالجة الجوانب الدينية التي تشكل أهم ملامح هذا الواقع. لقد حرص نجيب محفوظ في كل مراحل الإبداعية على وجود الرمز الديني في رواياته، ولكنه اهتم بالشخصيات الأصولية فقط في المرحلتين الواقعتين الأولى والثالثة. وهذا ما سنحاول تبينه في الفصلين التاليين.

٥ - المثالية الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢

حتى نهاية العشرينيات كان الشارع السياسى المصرى شارعاً وفدياً؛ حيث كان جيل ثورة ١٩١٩ الذى لا يرى للوفد بديلاً مازال يسيطر على الساحة السياسية الوطنية، ولكن بعد وفاة سعد زغلول ١٩٢٧ ومع بداية الثلاثينيات وبعد سيطرة كبار الملاك على الوفد بدأت قاعدته الشعبية فى التفتت وبدأت الأجيال الجديدة تنزع منازع جديدة. تبلور الاتجاه الإسلامى عن طريق إنشاء جمعية "الشبان المسلمين" ١٩٢٧ فى القاهرة ثم جمعية "الإخوان المسلمين" ١٩٢٨ فى الإسماعيلية. كذلك بدأت الأفكار الاشتراكية فى التبلور، وقد تمثل ذلك خير تمثل فى إصدار سلامة موسى لمجلته "المجلة الجديدة" عام ١٩٣٠. وهنا لا ينبغى أن ننسى أنه حاول عام ١٩٢٠ إنشاء أول حزب يسارى هو "الحزب الاشتراكى المصرى". ومن هنا ألفنا أن يوزع نجيب محفوظ الأدوار فى رواياته بين الوفدى وهو عادة ضعيف أو سلبى أو شاذ ثم الإخوانى والماركسى، وكلاهما يتميز إلى حد كبير بالنبل والثورية. ويلاحظ فى أعمال المرحلة الواقعية الأولى، التى انتهت كما سبق بثلاثيته الشهيرة، أن أغلب شخصياتها تتحرك فى إطار محيط مضطرب من الأفكار الدينية والاشتراكية المتصارعة، وهذا ما نراه بوضوح من خلال تصويره للشخصيات الأصولية فى كل من "القاهرة الجديدة" و"ثلاثية بين القصرين".

(أ) صورة الأصولى فى القاهرة الجديدة

(١)

"القاهرة الجديدة" رواية ذات تسلسل زمنى تقليدى. لا يمتد زمنها الروائى - فى انسيابيته ورجعاته القليلة - لأكثر من تسعة أشهر (من يناير حتى سبتمبر من عام ١٩٣٠)،

وهي تتمحور حول أربع شخصيات من طلبة الليسانس بجامعة فؤاد الأول - جامعة القاهرة - : مأمون رضوان وعلى طه ومحجوب عبد الدايم وأحمد بشير.

وأول ما يلاحظ على الرواية هو غلبة الجانب الأخلاقي والفكري؛ فهي تبدأ بحضور محاضرة عن ضرورة المبادئ، وتنتهي بضرب المثال الذي يؤيد وجهة نظر الراوى المقتحم قليل الخبرة والمتحمس للمبادئ وضرورتها. فمن خلال تعليقات شخصيات الرواية الأربع على المناظرة التي حضروها نلاحظ تميز كل من مأمون رضوان وعلى طه؛ فهما متفقان على ضرورة المبادئ للإنسان، بيد أنهما مختلفان في ماهية هذه المبادئ؛ فعلى طه يؤمن بالمجتمع، وإذا فهو يدعو إلى "الإيمان بالعلم بدل القيب، والمجتمع بدل الجنة، والاشتراكية بدل المنافسة" (ص ٩). أما مأمون فينظر إلى على طه ويقول: "الله في السماء، والإسلام على الأرض" (ص ١٠). وهنا يطلق محجوب عبد الدايم: "يا عجبا! كيف تجمعنا دار واحدة؟.. أنا رأسى هواء والأستاذ مأمون قمقم معلق على أساطير قديمة وعلى طه معرض أساطير حديثة" (ص ١١).

وبعد هذا الحوار الكاشف الذي يحدد الاتجاه الفكري لكل منهم يبدأ الراوى العليم في تعريفنا بهؤلاء الأصحاب الأربعة، ويتعمق أفكارهم، وكيف وصلوا إليها. ولعل طريقته في وصف وتقديم شخصياته هي نقطة ضعف الرواية البارزة. فالراوى العليم، وهي التقنية المحببة إلى نجيب محفوظ، يقدم لنا كل شخصية من خلال مقال وصفي متكامل، وكأنه يشرح كلمة في القاموس، بينما الشخصية الروائية كما يقول فيليب هامون Hamon "مفهوم يبنى حتى آخر صفحة في الرواية" (٢٨)؛ حيث يوجد كل شيء في الرواية لكي يجلوها ويطورها. ولعل هذا هو السبب الذي جعل على جاد يأخذ على الرواية افتقادها الشديد للعنصر الدرامي (٢٩).

كذلك نلاحظ على هذا التوصيف أن هؤلاء الأصحاب لا يحيلون فقط على نماذج بشرية حقيقية، بل يرمزون أيضاً إلى أهم التيارات الفكرية والاجتماعية الأربعة التي كانت تتوزع ساحة الفكر والعمل في المجتمع المصري آنذاك. أما باقي الاتجاهات فكانوا كما قال نجيب محفوظ "على الهامش أو في الظل، وليس لهم جنود أو مستقبل، ولذلك لا يستحقون الاهتمام" (٣٠).

ويشير الراوى إلى أن كل شخصية من هذه الشخصيات قد تكونت نتيجة لصراع حاد بين مستويين من الفكر: فكر تقليدى يشمل التراث الاجتماعى عامة (خاصة العوامل البيئية والوراثية)، ثم مستوى الفكر الوافد (وقد تمثل فى موجة الفكر الإلحادى التى اصطدموا بها فى الجامعة فى ثلاثينيات القرن العشرين^(٢١)). والراوى يركز - كمدخل لفهم كل شخصية - على طريقة استجابة كل منها لهذه الموجة؛ ففى وصفه للشخصية المحورية فى الرواية "محجوب عبد الدايم" يستقصى نشأته فى بلدة القناطر بالدلتا، ويحرص على إبراز النواحي البيولوجية والاجتماعية والنفسية، ويرى أن لكل منها دوره فى سقوط محجوب الأخلاقى. كذلك يتعرض لموضحة الإلحاد التى سر بها محجوب، وكونه على ضوء منها فلسفته الوصولية الطموح حيث جعل غايته فى دنياه: "اللذة والقوة، بأسر السبل والوسائل، ودون مراعاة لخلق أو دين أو فضيلة" (ص ٢٥).

أما مأمون رضوان فكان بالإضافة إلى شكله المصرى الشرقى نموذجاً روائياً للفضائل السبع وفقاً لتعاليم الفلسفة المدرسية؛ فهو شجاع حصيف عدل مقتصد مخلص محسن لا يخيب رجاءً. ويعد أن اختار له كشخصية روائية اسماً جميلاً معبراً عن احترامه له بدأ يطيه بالصفات الإنسانية النبيلة التى يرجعها إلى نشأته فى طنطا وتفقه فى الدين، وهو مازال غلاماً على يد والده الذى كان مدرساً بالمعاهد الدينية، ولكن ورغم ذلك فإنه كما قال الراوى "أخفق أن يكون محبوباً" بسبب جهله بأصول اللباقة الاجتماعية وتكرانه لروح الفكاهة وولع بالصراحة جعلت من حديثه أحياناً سوط عذاب قسماه منتقلوه تارة بالجامعى الريفى، وتارة بالمهدى غير المنتظر. وقال عنه طالب مرة: "الأستاذ مأمون رضوان إمام الإسلام فى عصرنا هذا وقديماً أدخل عمرو بن العاص الإسلام فى مصر بدهائه وغداً يخرج منه مأمون رضوان بثقل لمة" (ص ١٢).

حتى هذه اللحظة قد نعتبر مأمون شخصية مسلمة معاصرة وغير أصولية، ولكن الراوى يقدم لنا أهم ملمح لأصولية مأمون رضوان عندما يخبرنا أنه كان يتكر الأحزاب جميعاً، ويأبى الاعتراف "بالقضية المصرية"، ويقول بحماسة المعهود: "إن هناك قضية واحدة هى قضية الإسلام عامة والعروية خاصة" (ص ١٤)؛ فالشخصية الأصولية المعاصرة لا تؤمن بالوطنية القطرية بالمفهوم المعاصر، وتعتبر ذلك من البدع الأوربية

الحديث ورؤيتها للوطنية لا ترتبط بحدود إقليم ما؛ فهي تؤمن بالوطنية على أساس ديني أي أنها تقدم الرابطة الدينية على رابطة المواطنة؛ لذا فإن المسلم الهندي أو الباكستاني على سبيل المثال أقرب إلى الأصولي المصري من المصري القبطي، وهذا ما نلمحه في جملة مأمون.

في مقابل الصفات المصرية الشرقية التي وصف بها مأمون رضوان نجده يصف على طه بأوصاف أوربية خالصة (كان جميلاً ذا عيّن خضراوين، وشعر ضارب لصفرة ذهبية) كأنه يريد أن يشير إلى أصالة وتجذر مأمون، وبالتالي أفكاره في مقابل غربة وعدم تجذر على طه وأفكاره الماركسية. ورغم أن مأمون ليس هو الشخصية المحورية في الرواية، إلا أن الراوي يجعل دأبه مقارنة باقي الشخصيات به بل ويواصل إضفاء الصفات النبيلة عليه؛ فعندما يصف على طه بأنه "كان شجاعاً صادقاً" فإنه يواصل فيقول إن على طه "لم يكتّم إعجابه بمأمون رضوان لصدقه وشجاعته" (ص ٢٢)، وأنه - أي على طه - قد تعرض لنفس موجة الإلحاد، ولكنه كما يقول الراوي لم يثبت لها ثبات مأمون رضوان (ص ٢٢). فقد تزعزعت عقيدته، وانتهى المطاف بروحه - التي بدأت رحلتها من مكة - إلى موسكو! وجعل يقول لنفسه: "كنت فاضلاً بدين وبغير عقل، وأنا اليوم فاضل بعقل وبلا خرافة!" (ص ٢٣).

وفي وصفه للشخصيتين الأصوليتين (الإسلامية والماركسية) يوقفنا الراوي على البداية الوطنية شبه المثالية لكلا الاتجاهين ومحاولتهما والتعامل ببرجماتية مع الأفكار المختلفة؛ فمأمون الذي ساعدته الدراسة الجامعية على أن يكون أوسع صدرًا وأرحب فهمًا مما أمكنه أن يصغى إلى مجون محجوب عبد الدائم مبتسمًا، وأن يناقش على طه في قيمة الإلحاد، حاول أن ينشر فكرته، ولكنه كما يشير الراوي "لم يظفر بواحد يشاركه في الدعوة إلى الإسلام والعروبة" (ص ١٥). وأما على طه فقد طمع يوماً أن يجذب أصدقاءه الثلاثة إلى الاشتراكية، ولكنه كمأمون لم يفلح. قال له أحمد بدير معتذراً: "أنا صحفي وفدى، والوفد حزب رأسمالي". وقال له مأمون رضوان: "لإسلام اشتراكيته المعقولة، وفيه الزكاة التي تضمن لو طبقت بدقة العدالة الاجتماعية دون جور على الغرائز التي يستمد الإنسان منها العون في كفاحه، فإذا أردت للدنيا نظاماً يهيئ لها الأخوة الحقّة والسعادة والعدالة فدونك والإسلام". أما محجوب عبد الدائم فهز منكبيه استهانة وقال باقتضاب: "طظ" (ص ٢٣).

رغم أن دور بقية الشخصيات يكاد ينحصر على توفير السياق الاجتماعي للشخصية المحورية فإنها - خاصة شخصية مأمون - لم تكن "عالة على بناء الرواية ولا تقوم إلا بدور التتوي الذي يشوه الجمال العام للعمل"^(٢٢)، بل وفرت السياقات التي انعكست عليها أفعال محجوب عبد الدائم وهذا ما سيتضح في باقى أحداث الرواية التي ستتفرع بعد نجاح الأصدقاء إلى أربعة اتجاهات مختلفة.

(٢)

وبعد سرور الأربعة بالنجاح أقبلت هموم المستقبل؛ فأما أحمد بدير فسوف يتفرغ للصحافة. أما مأمون فلم يكن يدرى إن كان يبعث إلى فرنسا لدراسة الفلسفة أم يبقى في مصر، ولكن هدفه بقى واحداً فى الحالتين، وهو الإسلام، وقد تساءل مرة: "ألا يمكن أن نبدأ كفاحنا الحقيقى فى جمعية الشبان المسلمين؟ فنظهر الإسلام من غبار الوثنيات، ونرد إليه روحه الفتية، وننشر منها دعوة لا تلبث أن تشمل الشرق العربى جميعاً ثم بلاد المسلمين!" (ص ٧٨). وهنا نفاجأ بأن مأمون رضوان ليس إخوانياً وإن كان يردد أفكارهم، ولعل السبب أن جمعية الإخوان المسلمين لم تكن قد تميزت بعد بخطها السياسى المعروف، بل لم تكن قد انتقلت بعد من الإسماعلية إلى القاهرة.

أما على طه فكان كالعادة على عكس مأمون فلم يكن ذا هدف واضح، ولكن اختلطت عليه الوسائل. كان مهياً للاشتغال بالسياسة، ولكن لا يوجد فى الساحة حزب ذو مبادئ اجتماعية؛ لذا رأى أنه من الأفضل أن ينتظر قليلاً ليستكمل عدته من العلم والمعرفة حتى تتسنى له الفرصة ليدعو إلى الإصلاح الاجتماعى. أما محجوب عبد الدائم وحده فقد "أدركه الجزع: الإسلام، السياسة، الإصلاح الاجتماعى، كل أولئك مسائل لا يكثر لها، أما شغله الشاغل فهو اتقاء الموت جوعاً، أو هو وظيفة توفر له الرغيف" (ص ٧٩). وعلم محجوب أن شهادته لن تنفعه دون شفيع، ووجد نفسه فى غياب العدالة الاجتماعية يفكر فى أن يناقق أمثال البيروقراطى سالم الإخشيدى الذى انتهب الفرصة أقنعه بأن يتزوج "إحسان شحاتة" عشيقته مخدومه المسئول الكبير "قاسم بك فهمى"، وذلك فى مقابل شقة ووظيفة. العجيب أن محجوب كان يقارن نفسه أحياناً بعلى طه ودائماً بمأمون رضوان؛ فعندما ترقى وأصبح مديراً لمكتب قاسم بيك الذى أصبح وزيراً.

تلقى التهانى مسروراً وازداد سروره عندما أخذ يفكر فى مرتبه الجديد، وأخذ يحادث نفسه "بل مأمون رضوان نفسه لن يزيد مرتبه بعد عودته من البعثة على مرتبه هذا" (ص ١٧٧). وفى هذا الوقت كان محجوب يفكر فى أن يعمل عملاً أخلاقياً ليحدث لنفسه سمعة إيجابية "الأمر الذى أجمع على تحقيقه حين فكر فى الاشتراك فى جمعية الإخوان المسلمين" (ص ١٨٦).

هذه الإشارة السريعة والأولى من نوعها إلى الإخوان المسلمين لابد، وأن تصيب العارفين بنشأة جمعية الإخوان بدهشة؛ لأن جمعية الإخوان لم تكن قد انتقلت بعد إلى القاهرة، ولذا لا أدرى كيف يتسنى للبطل الذى يعيش فى القاهرة عام ١٩٣٠ أن يشترك فى جمعية أقليمية صغيرة كانت آنذاك فى الإسماعيلية، ولم تنتقل إلى القاهرة إلا فى أكتوبر ١٩٣٢. والغريب أيضاً أن الراوى يجعل مأمون رضوان "النبل" يدعو للشبان المسلمين، بينما محجوب "الساقط أخلاقياً" يفكر فى الانتماء للإخوان. وهنا ينبغي التساؤل عن سبب التقليل من شأن جمعية أقليمية صغيرة لم يكن لها أية ملامح بعد. رأى أنه وقد نشر الرواية فى منتصف الأربعينيات فإنه قد لحن الأحداث التى تدور فى عام ١٩٣٠ بالأحداث وقت كتابة الرواية. وهنا لا بد وأن نذكر أن نجيب محفوظ قد نكر لغالى شكرى أنه كتب "القاهرة الجديدة" فى الفترة ما بين عامى ١٩٣٨ و ١٩٣٩ (٣٣). وإذا أضفنا إلى ذلك أن نجيب محفوظ - كما ذكر - "كره الإخوان المسلمين منذ البداية" (٣٤) فمن الطبيعى أن يضعهم هنا فى مرتبة أقل كثيراً من جمعية الشبان المسلمين التى يدعو إليها مأمون رضوان. إن الخلط بين زمن القصة (١٩٣٠) وزمن الخطاب (١٩٤٦) قد كشف عن رؤية السارد الأيديولوجية التى توجه عمله ككل.

(٣)

ثم تأخذ أحداث الرواية منحى غير مناسب لطموحات محجوب؛ فبتدبير من سالم الإخشيدى انفجرت الفضيحة ولاكتها الألسن فى كل مكان. وبعد استقالة الوزير والغاء ترقية محجوب ونقله لأسوان اجتمع كل من مأمون وأحمد بدير وعلى طه بإدارة مجلة "النور الجديد" التى يصدرها على طه. وقد خاض الثلاثة بأسف شديد فى الفضيحة؛

لأنهم لم ينسوا زميلهم القديم. ورغم ألم على طه، الذى كان يحب إحسان شحاتة إلا أنه لم ينس كعادته أن يحتج على التفسير الدينى الذى ساقه مأمون لتحليل الفضيحة، وعندئذ ابتسمت عينا مأمون الذى خاطب على طه متسائلاً :

- "ترى أنصير فى المستقبل عدوين لدودين؟".

فقهه أحمد بدير ضاحكاً وقال :

- "لا شك فى هذا. ستهاجمك هذه المجلة التى تباركها الآن بتمنياتك وستتهمك غداً بالرجعية والجمود ، وستتهم أنت صاحبها - صديقك - بالزيغ والكفر والإباحية ، ومن يعيش يره !".

رغم أن رواية "القاهرة الجديدة" تصطرع بوجهات نظر عديدة تكثفت فى لقاءات الأصدقاء الأربعة إلا أنها فيما أزعج تحمل وجهة النظر التى ربما كانت أضعف أو أخفت الوجهات وأقلها حضوراً وأعنى رؤية أو وجهة نظر الصحفى الوفدى الليبرالى أحمد بدير "الذى يقوم بدور المراقب للأحداث"^(٣٥)؛ فهو يساهم فى تنقل فصول الحكاية وتوجيه الأفكار أو الأسئلة. وهو الذى يتنبأ بالعداء الذى ستصير إليه العلاقة بين الماركسى والإسلامى بل بينهما وبينه كليبرالى؛ لذا يقول بضمير الجمع: "وابتسم الأصدقاء الأعداء" (ص ٢٠٨).

ويلاحظ أيضاً أن رؤية نجيب محفوظ للشخصية الماركسية لم تكن قد نضجت بعد؛ فرغم تنويعه الدائم بقيم العلم والاشتراكية ، فإن تصويره للشخصية التى تمثلها تثير النفور منها بخلاف تصويره للشخصية الأصولية التى يقدمها من خلال رؤية خيالية مثالية. على سبيل المثال فإن إحسان شحاتة لم تسقط فقط بسبب نشأتها فى مناخ أسرى لا يسيطر عليه أى نوع من القيم والأخلاق، وإنما أيضاً لأنها لم تجد من حبيبها الاشتراكى الذلق اللسان على طه ما يحفظها. لقد اكتفى بالكلام وأزعجها أن يقف منها موقف الأستاذ من تلميذه الكسول (ص ١٨/١٩). وكذلك لاحظ سيد قطب المبكر (أى قبل تحوله الأصولى) أن تدين مأمون وإيمانه لم يصطدما بالواقع "لقد اصطدم على طه صاحب الإيمان بالمجتمع، اصطدم فى قلبه وشعوره.. واصطدم محجوب

صدّمت شتى وجف لها واضطرب، ولكنه احتملها في سبيل ذاته المقدسة! فلم لم يصطدم أبداً مأمون رضوان؟" هل يريد المؤلف أن يقول إن إيمانه القوى بالله والدين والرجولة قد أعفاه من الاصطدام، كلا إن المجتمع الفاسد المنحل الذي صورته في مصر - والذي هو مع الأسف واقع - لابد أن يصطدم به كل صاحب إيمان، سواء كان إيماناً بالمجتمع أو إيماناً بالحياة!" (٣٦) .

عموماً فإن الرواية - وبالرغم من افتقارها إلى الدرامية وما فيها من أحكام أخلاقية ونبرة خطابية - عالية إلا أنها حققت عدة قفزات في تاريخ الرواية المصرية من حيث إنارة الجانب الاجتماعي وتبيان أثره على الفرد والجماعة ، وتوصيف التيارات الثلاثة الكبرى في المجتمع المصري في فترة مبكرة، وهذا يعنى الاعتراف (روائياً) بوجود ودور التيار الدينى منذ هذه الفترة المبكرة، وإن كان قد صورته بصورة مثالية غائمة لم تلبث أن نضجت ووضحت في أعماله التالية خاصة ثلاثيته الشهيرة.

(ب) صورة الأصولى فى السكرية

(١)

"ثلاثية بين القصرين" (٣٧) تمثل علامة فارقة في الرواية المصرية، وفيها يقوم نجيب محفوظ بعملية رصد للمجتمع المصري من منظور إحدى أسر الطبقة الوسطى في الفترة بين عامى ١٩١٧ وحتى عام ١٩٤٤ . وقد تنقل الأحداث بين ثلاثة أحياء قاهرية تحمل الرواية أسماءها . وكان هذا التنقل مواكباً من ناحية لتطور الشخصيات ونموها، ومن ناحية أخرى لتطور مصر وتحولاتها في نفس الفترة، وما يصح قوله على المكان يصح كذلك على الزمان، والزمن فى "ثلاثية بين القصرين" خاصة فى جزئها الأخير "السكرية" يمثل عاملاً أساسياً، ويعكس إحساساً قوياً باطراده، ومن هنا تبدأ السكرية بداية تمثل عبثية الزمن وجبروته؛ فتستعرض ما أحدثته هذا الزمن من تغيرات على منزل السيد أحمد عبد الجواد وأهله؛ فقد انتقل السيد أحمد عبد الجواد إلى الدور

الأول حيث لم يعد قلبه يسعفه على ارتقاء السلم العالى. ولم يعد يجد سروره إلا حين يلتف حوله الأحفاد، وكان يزعجه أنه يزداد تعلقاً بهم كلما تقدم به العمر، بينما هم مشغولون بأنفسهم عنه. "فمن جهة يعزونه بأن حياته لم ولن تنقطع، ومن ناحية أخرى يذكرونه بأن شخصه يتراجع رويداً عن مركز الاهتمام الذى كان يستأثر به" (ص ٢٦). أما الشخصية الرئيسية فى الثلاثية ككل "كمال عبد الجواد"، الذى أصبح مدرساً للإنجليزية؛ فكان وما زال غير مطمئن إلى فكرة الزواج "يلذ له موقف المشاهد المتأمل بقدر ما ينفر من الاندماج فى ميكانيكية الحياة".

(٢)

كان كمال إلى جانب شغفه الفكرى يجد لذة فى مراقبة تطور ونمو الجيل الثالث فى أسرته. وعندما صعد الأحفاد - كعادتهم - إلى مكتبة كمال لاستعارة بعض الكتب كانت الاختيارات تدل على الاتجاهات؛ فعبد المنعم شوكت اختار كتاب "محاضرات فى تاريخ الإسلام"، واختار أحمد شوكت كتاب "مبادئ الفلسفة" ثم وقفوا حول مكتبه وهو يردد بصره بينهم صامتا. وهنا يقدم لنا الراوى "الحوار الكاشف" المعهود؛ فعبد المنعم يتصفح كتابه ويقول :

- لا أحد يعرف الإسلام على حقيقته.

قال أحمد ساخطاً : أخى يتلقى حقيقة الإسلام على يد رجل شبه عامى فى خان الخليلي..

فصاح به عبد المنعم: هه يا زنديق !

نظر كمال إلى رضوان ياسين "متسائلاً: وأنت ألا تريد كتاباً ؟

فأجاب عنه عبد المنعم : وقته مشغول بقراءة الجرائد الوفدية.."(ص ٣٧).

وهكذا يتوزع أحفاد السيد أحمد عبد الجواد فى "السكرية" بين الوفد والإخوان المسلمين والزندقة -فى رأى عبد المنعم- التى سنعلم فيما بعد أنها الماركسية !. وهنا يمكن للقارئ أن يلاحظ أن نجيب محفوظ قد دمج شخصيتى الصحفى الوفدى

(أحمد بدير) وشخصية الانتهازي الذي لا أخلاق له (محبوب عبد الدايم) فى شخصية "رضوان" الشاذ جنسياً، وهى الشخصية التى سيتم تهميشها لإفساح الجو لمثلى الشيوعية والإخوان.

ومعنى هذا أن نجيب محفوظ يكرر فى "السكرية" تقسيمه السابق لتيارات المجتمع المصرى الرئيسية، بل إنه يكرر تقريباً نفس قسّمات الشخصيات؛ فكرر قسّمات مأمون رضوان من خلال نموذج عبد المنعم شوكت الذى جعله إخوانياً صريحاً، وقسّمات على طه من خلال نموذج أحمد شوكت الأخ الأصغر لعبد المنعم شوكت، وجعل الماركسى هو الأصغر ذا دلالة لا تخفى!.

ومنذ البداية يقدم لنا الراوى عن طريق تقنية "الحديث المجرب" Erlebte Rede (٢٨) مقارنة سريعة يجريها كمال بين شباب أسرته ليحدد ميوله وتحيزاته؛ فرغم أن "رضوان ياسين" يعتبر امتداداً لوفديته، إلا أنه كان يرى أن "أحمد شوكت" أقربهم إلى روحه؛ فهو الذى يمثل امتداده الفكرى أو يمثل ما تمنى كمال أن يكونه، فهو لا يعانى شكاً أو اضطراباً فى عقيدته الماركسية؛ فرغم صغره كان يمثل مرحلة النضوج الفكرى والعملى (٣٩). أما عبد المنعم فما أشبهه به - أى بكمال - لولا ميله إلى القصر والامتلاء، لذلك فحسب يحبه، أما يقينه وتعصبه فما أرذلها! (ص ٤١).

وهنا نجده يسجل أول ملمح مغاير فى شخصية عبد المنعم لشخصية مأمون رضوان فى "القاهرة الجديدة"؛ فمأمون يدرس الفلسفة ولا يراها مناقضة لاعتقاده ويصادق على طه ويراه "شيوعياً بناءً" (ص ٤٧) ويستمتع لأرائه ويناقشه دون تعصب. أما عبد المنعم، وهو من الإخوان المسلمين، فيقيني أنه متعصب؛ فعندما يتجادل مع أخيه أمام والديهما بعد أن توسط لديهما لأحد المستأجرين نلاحظ أن عبد المنعم يحاول أن يقلل من شأنه، وعندما يصمد أحمد له ينقل عبد المنعم الجدل إلى ساحة الدين حيث يجيد المصارعة فيقول لأحمد :

- اسمع، لا يهمنى إلا شىء واحد، هو أن تعود إلى الصلاة معى..

وعندما تؤيده الأم نجده يقول لها بصوت قوى شديد الثقة بنفسه:

- اسمعنى، هذا الشاب لا دين له، هذا ما بت أعتقده..

فلوح أحمد بيده كالغاضب، وهتف متسائلاً:

- من أين لك الحق فى الحكم على القلوب؟

- الأفعال تنم عن السرائر (ثم وهو يدارى ابتسامة) يا عدو الله! (ص ٩٢).

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الروح العامة لكتابات نجيب محفوظ تضىء عليه أو على راويه - للوهلة الأولى - صفة الحياد الظاهرى التى تنسحب أيضاً على مجال صراع العقائد والأفكار فى روايات هذه المرحلة والمراحل التالية مما جعله تقريباً موضع إجماع دائم على مكانته من أغلب التيارات الفكرية، ولكن الدراسة المتمعنة لوضعية السارد ووجهة النظر تظهر أن هذا الحياد ظاهرى "مزعوم"؛ فرغم أنه يتيح لقارئه أن يتعرف على وجهات النظر المختلفة لأحداث الرواية فإنه ليس محايداً للنهاية. فالراوى العليم يتبنى وجهة نظر شخصيته الرئيسية "كمال"، وبالتالي "يتبنى أنظمتها الأيديولوجية والتعبيرية والنفسية"^(٤٠). فوجهة النظر التى يسوقها الراوى فى الأحفاد الثلاثة هى فى ذات الوقت، وجهة نظر كمال فى الأحفاد وفى اتجاهاتهم. وبما أن كمال يميل غالباً إلى أحمد ويتحيز له؛ فهذا يعنى أن الراوى يتحيز غالباً لأحمد الذى يعيش حالة دفاع عن نفسه ضد تعصب وإطلاقية أخيه الأكبر.

ويمكن التعليل لهذا الرأى على المستويين الشكلى والموضوعى؛ فعلى المستوى الشكلى - وكما لاحظت سيزا قاسم - فإن الراوى حرص فى ثلاث مرات على تقديم أحمد "من خلال المنولوج الداخلى"^(٤١) دون أن يفعل المثل مع عبد المنعم الذى اعتمد فى تشخيصه غالباً على تقنية "الحديث المجرب"، وهى كما نعلم أبعد درجة عن دخيلة الشخصيات من المنولوج الداخلى، والمغزى أنه يستطيع فقط أن يخترق دخيلة الشخصيات الأقرب إليه كما اعتاد مع كمال عبد الجواد. أما على المستوى الموضوعى؛ فالراوى يقدم صورة لعلاقة عبد المنعم بأستاذه على المنوفى من خلال رؤية أحمد، ولكنه لا يفعل العكس فى تصوير علاقة أحمد بأستاذه عدلى كريم. ربما كان السبب أن العلاقة بين أحمد وعدلى كريم، رئيس تحرير مجلة "الإنسان الجديد"، تشبه من جوانب عديدة علاقة نجيب محفوظ وسلامة موسى^(٤٢). فعندما وصل أحمد مع عبد المنعم إلى قهوة أحمد عبده رأى شيخاً "مرسل اللحية حاد البصر يتوسط جمعاً من

الشيان يتطلعون إليه في اهتمام" (ص ٩٧). وعندما حاول عبد المنعم أن يغري أحمد بالجلوس إلى الشيخ ومحاورته قال أحمد: "لا يا عم، كدت مرة أن أشتبك معه في عراك، أنا لا أحب المتعصبين، مع السلامة" (ص ٩٨).

وبذلك يقدم الراوى على لسان أحمد صفة جديدة للشيخ الإخواني، ويلاحظ القارئ أن الألفاظ الحادة التي يابها الراوى على نفسه وعلى كمال يسوقها دائماً على لسان أحمد المتحمس، ثم يقوم الراوى بوصف الشيخ على المنوفى ومحاكاته ليس فقط على مستوى فحوى أحاديثه، فمن الممكن للقارئ أن يطلع على مثل هذه الفحوى في كتب الإخوان، ولكن وهذا هو الأهم على المستوى الحرفى أيضاً خاصة وصف الشيخ ومجلسه: "كان شديد الحماسة، وكانت طريقته أن يقرر حقيقة ما، ثم تدور حولها المناقشات ما بين أسئلة من مريديه وأجوبة عليها منه" (ص ١٠٠). وكانت موضوع درسه في هذه الليلة عن الإسلام والسياسة؛ لذا نجده يقول: "يجب أن يبعث الإسلام من جديد كما بعث أول مرة، ونحن مسلمون اسماً فيجب أن نكون مسلمين فعلاً، لقد من الله علينا بكتابه فتجاهلناه فحقت الذلة علينا، فلنعد إلى كتاب الله، هذا هو شعارنا، العودة إلى القرآن، بذلك نادى المرشد في الإسماعيلية، ومن ساعته ودعوته تسرى في الأرواح، غازية القرى والديساكر حتى تملأ القلوب جميعاً" (ص ٩٩).

وعندما سأل أحد المريدين: أليس من الحكمة أن نتجنب السياسة ؟

قال الشيخ على المنوفى: "الدين هو العقيدة والشريعة والسياسة، إن الله أرحم من أن يترك أخطر أمور الإنسانية دون تشريع وتوجيه" (ص ١٠٠).

ثم يعود الراوى مرة أخرى لأحمد ليمنحه فرصة تقييم الموقف العام "سمعه أحمد وهو جالس في أقصى المكان، يحتسى الشاي الأخضر، وعلى شفتيه ابتسامة ساخرة. وكان يقيس الشقة بينه وبين هذه المجموعة المتحمسة في عجب، ويجد نحوها ازدياء وغضباً... وأخيراً لم يجد بداً من مغادرة القهوة فقام ساخطاً وغادرها" (ص ١٠٠). ومع الوقت تتصاعد حدة العلاقة بين عبد المنعم وأحمد الذي يزداد سخرية من أخيه وجماعته؛ فعندما تزوج عبد المنعم من "نعيمة" ابنة عمه وفي حضور الأهل قال أحمد يداعب أخاه :

"لا ينقص عروسك إلا أن تضمها إلى شعبة الشيخ على المنوفى معك.

فقال العريس : إن شيخنا أول من نصحنى بالزواج..

فقال أحمد مخاطباً أخاه: لعل الإخوان يعتبرون الزواج مادة من دستورهم السياسى! "(ص ١٥٢).

ومرة أخرى وعبر حديث مجرب قصير يخبرنا الراوى بأن كمال كان منزعجاً من عصبية العريس ومعجباً بأحمد (ص ١٥٣) الذى أخذ يصعد من هجومه على عبد المنعم ورؤيته للأمور؛ ففي الجامعة علت بينهما حدة النقاش حتى كره عبد المنعم فكرة أخوة أحمد له. وعندما تساءل الطالب عن الفرق بين الإخوان المسلمين والشبان المسلمين نجد أن الراوى قد وصل بنا إلى وجه آخر للمفارقة بين مأمون رضوان فى "القاهرة الجديدة" وعبد المنعم شوكت فى "السكرية"؛ فعبد المنعم يجيب الطالب بصوته القوى: "لسنا جمعية للتعليم والتهديب فحسب ، ولكننا نحاول فهم الإسلام كما خلقه الله ، دينا ودنيا وشريعة ونظام حكم.." (ص ١٥٦).

فمثل هذا الفهم الذى يتحدث عن شمولية الإسلام المطلقة هو الجديد فى شخصية الأصولى فى "السكرية"؛ فأصولى "القاهرة الجديدة" الذى كان يتساءل عن حل إسلامى انقراض، وحل محله أصولى جديد يقدم الحل الإسلامى بيقين شامل..

(٣)

وبعد أن تخرج عبد المنعم قدم ما يدل على تقليدية الإخوان المسلمين وعدم ثورتهم الجذرية على الأشكال الاجتماعية التقليدية؛ حيث قبل أن يتوسط له رضوان ياسين حتى يعين فى إدارة التحقيقات، وهذا ما يعنى أن أحمد - حتى الآن - يمثل النموذج المتميز للتغيير الجذرى؛ فهو يرفض الطرق الطبقيّة التقليدية التى ساعدت عبد المنعم فى التعيين أو تحاول أن تمنعه من زواجه الثانى بكريمة ابنة خاله ياسين بعد أربعة أشهر من وفاة جده "السيد أحمد عبد الجواد". والحقيقة فإن التبنى المنتظم لوجهة نظر كمال سواء بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة عن طريق التبنى الجزئى لبعض أفكار أحمد التى يقرها كمال، مثل هذا التبنى يزيد من وتيرة التصوير السلبى لصورة عبد المنعم.

وفى الوقت الذى كان فيه ممثل التيار الوفدى يغرق فى علاقته الجنسية الشاذة كانت المعركة تستعر بين التيارين الإخوانى والشيوعى. وقد بدأت المعركة بخروج كل من التيارين من مرحلة المثالية الوطنية إلى مرحلة البرجماتية السياسية. وقد صار بيت إبراهيم شوكت (نو الأصول التركية!) وكأنه رمز لمصر ميداناً لها، فعبد المنعم يلتقى الإخوان فى الدور الأعلى (رمز العمل العلنى) بينما يلتقى أحمد بالشيوعيين وهم قلة قياساً بالإخوان فى الدور "التحتانى" (رمزاً للعمل السرى). وكان ظهور "سوسن حماد" إيذاناً باندلاع هذه المعركة. سوسن هذه تجيب على إحدى أفكار مأمون رضوان فى "القاهرة الجديدة" حول اشتراكية الإسلام المعقولة^(٤٣)؛ حيث تقول لأحمد :

- "قد يكون فى الإسلام اشتراكية، ولكنها اشتراكية خيالية كالتى بشر بها توماس مور ولويس بلان وسان سيمون، إنه يبحث عن حل للظلم الاجتماعى فى ضمير الإنسان بينما أن الحل موجود فى تطور المجتمع نفسه، إنه لا ينظر إلى طبقات المجتمع ولكن إلى أفراد، وليس فيه بطبيعة الحال أية فكرة عن الاشتراكية العلمية، وفضلاً عن هذا كله فتعاليم الإسلام تستند إلى ميتافيزيقيا أسطورية تلعب فيها الملائكة دوراً خطيراً، لا ينبغى أن تبحث عن حلول لمشكلات حاضرتنا فى الماضى البعيد، قل هذا لأخيك... الإخوان يصطنعون عملية تزيف هائلة، فهم حيال المثقفين يقدمون الإسلام فى ثوب عصري، وهم حيال البسطاء يتحدثون عن الجنة والنار، فينتشرون باسم الاشتراكية والوطنية والديموقراطية" (ص ٣١٠).

وبعد هذا التأسيس النقدي لما يقوم به الإخوان يبدأ الراوى فى تصوير جهاد كل من الفريقين، ويتنبأ بمصيرهما فيقول : فأما عبد المنعم فكان قد تبلور طابعه واتجاهه ، فأثبت أنه موظف كفاء و "أخ" نشيط. وقد انتهى الإشراف على شعبة الجمالية إليه فعين مستشاراً قانونياً لها، وأسهم فى تحرير المجلة، وكان يلقي المواعظ أحياناً فى المساجد الأهلية، وجعل من شقيقته نادياً لإخوانه يسهرون عنده كل ليلة وعلى رأسهم الشيخ على المتوفى. وفى إحدى هذه الليالى وبعد الحديث التقليدى عن عالمية الإسلام وشموليته وبعد ترديد لبعض جمل حسن البنا قال أحد الشباب المجتمعين: "هذا هو ديننا، ولكننا جامدون لا نفعل شيئاً والكفر يحكمنا بقوانينه وتقاليده ورجاله" (ص ٣٥١).

وهذه هي أول مرة يأتي فيها لفظ التكفير للحكم المعاصر في أعمال نجيب محفوظ! . عموماً فإن الراوى يوقفنا في تصويره لهذه الجلسة على حالة الاستتعار التي كان يعيشها الإخوان آنذاك؛ فالشيخ على المتوفى يشير إلى أن الحقل مهياً للإخوان خاصة بعد أن فقد الناس ثقتهم في الأحزاب، ويدعو إلى أن يكون كل إخواني مستعد حتى إذا هتف الداعي يهب وهو "مدرع بقرآنه وسلاحه". ورجيبه عبد المنعم بصوته القوي بأن الإخوان لن يغمدوا "السلاح" حتى يروا "القرآن دستوراً للمسلمين أجمعين" (ص ٢٥١).

على أن الجانب الآخر لم يكن التيار الماركسي (في الدور التحتاني) أقل استتقاراً، ولكنه كان أقل عدداً وأكثر تناقضاً؛ فأحمد وسوسن كانا يجتمعان في كثير من الليالي بعدد محدود من الأصدقاء مختلفي النحل والمال، أكثرهم من البيئة الصحفية، وكان الأستاذ عدلى كريم على علم بما يدور بينهم من مناقشات نظرية. وعندما زارهم ذات مساء تناقشوا حول مستقبل الماركسية، وأخبرهم أن الدين لن يتأى الانقلاب عليه إلا في ظل الحكم الحر، وإن يتحقق هذا الحكم إلا بالانقلاب، وحثهم على أنهم يجب أن يبذلوا ما في وسعهم من جهد وتضحية مهما الآخرون بالإلحاد أو الكفر، وأنهم يجب ألا ينسوا أن الزمن معهم. وهنا سألته سائل :

– والإخوان يا أستاذ ! ، لقد يتناشع بأنهم عقبة خطيرة في سبيلنا !

– لا أنكر هذا، ولكنهم ليسوا بالخطورة التي تتخيلها، ألا ترى أنهم يخاطبون العقول بلغتنا فيقولون اشتراكية الإسلام؟ فحتى الرجعيون لم يجدوا بداً من استعارة اصطلاحاتنا، وهم لو سبقونا إلى الانقلاب فسوف يحققون بعض مبادئنا ولو تحقيقاً جزئياً، ولكنهم لن يوقفوا حركة الزمن المتقدمة إلى هدفها المحتوم، ثم أن نشر العلم كفيل بطردهم كما يطرد النور الخفافيش !. (ص ٣٥٤)

فهو يميل إلى "الانقلاب" كحل سريع لإقامة الحكم الحر، وهو يصف الإخوان بالرجعيين. والإخوان – كما نلاحظ – يأتون في حديثهم كثيراً أما الماركسيون فتنادراً ما يأتون بالاسم في أحاديث الإخوان؛ لأنهم يرون أن الجميع أعداء لهم، ولكن لم يمض قليل حتى قبض على كل من عبد المنعم وأحمد شوكت.

ورأى أن موقف الأسرة خاصة "أمنية" هو موقف فارق في إظهار موقف العامة أو الطبقات الدنيا من كلا التيارين؛ فبعد القبض عليهما وتفتيش بيتهما ثم بيت جدهما السيد أحمد عبد الجواد "انتحت أمانة بكمال جانباً، وراحت تقول له في قلق بالغ :

- لم أفهم شيئاً يا ابنى، لماذا قبض عليهما ؟

فتفكر كمال فيما ينبغي قوله، ثم قال :

- الحكومة تظن خطأ أنهما يعملان ضدها !.

فهزت رأسها في حيرة وقالت :

- أختك تقول إنهم قبضوا على عبد المنعم؛ لأنه من الإخوان المسلمين، لماذا يقبضون على المسلمين ؟

- الحكومة تظنهم يعملون ضدها ..

وأحمد ؟! قالت إنه... نسيت الكلمة يا ابنى ؟!

- شيوعى ؟ الشيوعيون كإخوان في ظن الحكومة !.

- الشيوعيون ؟! أشياع سيدنا على ؟!

فدارى كمال ابتسامة وقال :

- الشيوعيون لا الشيعة، هم حزب ضد الحكومة والإنجليز ! (ص ٣٧٩).

هذا النص الحوارى الكاشف يلقي أضواء مبهرة على خمسة مواقف ترد فيه فيفكك علاقات النص الروائى ككل؛ فموقف كمال هو موقف المثقف السلبى، ولعله أقرب إلى موقف عامة الشعب "أمنية" بسبب اتفاقهما فى السلبية أو عدم الفعل. فموقف الحكومة من كلا التيارين رغم تناقضهما واحد؛ فكلاهما نموذج جيد للمثقف العضوى حيث يرتبط كل منهما بجماعته يدافع عنها ويبرر ميلها إلى الهيمنة. وهما يسعيان - كل بطريقته - إلى التغيير والوقوف ضد هيمنة الطبقة الحاكمة التى تدافع عن نفسها بأن تضعهما فى السجن.

ويتجلى فى موقف أمانة السابق عدة مفاهيم؛ فهى تفهم إلى حد ما ماذا يعنى اسم الإخوان المسلمين فهم لديه مسلمون من نفس التربة والثقافة الدينية الموروثة التى

نبعت منها، ولكنها لا تفهم ماذا يعنى مسمى "الشيوعيون" فتخلط بينهم وبين الشيعة؛ فهي تحاول أن تركز إلى ثقافتها الدينية الموروثة والمحدودة في فهم ما يجرى، وهي لهذا أكثر استعداداً لتفهم الإخوان وتقبلهم، ولعلمهم لهذا كانوا أكثر وأقل ثقافة، وهذا ما أشار إليه أحمد شوكت عندما خاطب أستاذه عدلى كريم قائلاً: "عرفت بالتجربة أنه ليس من العسير إقناع المثقفين بأن الدين خرافة، وأن الغيبيات تخدير وتضليل، ولكن من الخطورة بمكان مخاطبة الشعب بهذه الآراء، وأن أكبر تهمة يستغلها أعداؤنا هي رمى حركتنا بالإلحاد أو الكفر؟" (ص ٢٥٣).

فمثل هذا الموقف يشير، رغم الميل الواضح للتيار الاشتراكي، إلى تنبؤ الراوى بغلبة التيار الإخواني. وقد رمز لهذا برمز آخر هو رمز الإخصاب الذى بناه كالعادة بتودة وتأن حيث أشار فى (ص ٣٤٩) إلى فزع خديجة على ولديها عبد المنعم وأحمد؛ فقد مضى عامان على زواجهما ولم ينجبا بعد. أما عبد المنعم فقد عرض زوجته كريمة على الطبيب فبشره خيراً، أما أحمد فلم يذهب بسوسن إلى الطبيب. ويعد أن قبض عليهما، وعندما مرضت أمينة وهرع ياسين إلى البيت الكبير سأل كمال عن حال كريمة؛ فقال ياسين:

"سيخرج الوليد إلى الدنيا وأبوه فى المعتقل" (ص ٣٩٠).

والحقيقة فإن مثل هذه النهاية المفتوحة نهاية مقصودة للإيحاء بأن المستقبل مفتوح أمام احتمالات متنوعة وربما متضادة، وهذا يرجعنا مرة أخرى إلى تقنية الحياد المزعوم لدى نجيب محفوظ؛ فكيف يتفق هذا مع زعمنا بميل الراوى العليم (الذى يدعى الحياد) للشخصيات الاشتراكية وتبنيه لوجهة نظرها، بينما يصورها كشخصيات عقيمة، بينما الأصولى يتمتع بالخصوبة والامتداد؟!

والحقيقة فإن راوى نجيب محفوظ العليم والمتأثر كما سبق بنتائج نظرية الرواية فى النقد الأنجلوسكسونى، والتي ترى أنه على الروائى أن يكون وفياً لتحيزه، وأن يحترم المبدأ الذى تبناه^(٤٤). مثل هذا الراوى لا يناقض نفسه بل يتخايل بقارئه؛ لأن ميله إلى الشخصيات الاشتراكية لا يمنعه من نقدها والوقوف على إحدى أكبر نقاط ضعفها، وهي افتقارها إلى إمكانية الانتشار الطبيعى أو التوالدى فى المجتمع المصرى بعكس جماعة تقليدية كإخوان المسلمين.

٦ - التطرف الدينى كمرض اجتماعى

أدى التحول الأيديولوجى فى المرحلة الناصرية إلى اختفاء أو استئصال الاتجاهات السياسية والدينية المعارضة، ومن ثم كان طبيعياً أن يختفى ممثلو الاتجاه الأصولى فى روايات الفترة الناصرية، ولكن بعد هزيمة يونيه ١٩٦٧ وموت عبد الناصر فى ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ عادت الشخصيات السياسية والدينية المتنوعة إلى الظهور مرة أخرى ١. وفى هذه الفترة نشر نجيب محفوظ - كما سبق - روايات كثيرة. يهمنى فى هذا السياق تلك الروايات التى أظهرت استمرار تحول رؤيته للشخصية الأصولية وهى: "المرايا" (١٩٧٢) و"الباقى من الزمن ساعة" (١٩٨٢) و"يوم قتل الزعيم" (١٩٨٥).

(أ) الأصولى فى المرايا

(١)

"المرايا" رواية شخصيات ذات تكنيك ليس جديداً، وهو تكنيك كتب التراجم والحواليات فى التراث العربى خاصة تلك التى تترجم لأهل مدينة ما أو تلك التى تترجم لأهل قرن أو عصر ما، ولولا وضوح وتبلور دورى الراوى والزمن، ولولا تكرار بعض الشخصيات فى مواضع مختلفة لما كان هناك مبرر أو داعٍ لإطلاق مصطلح "رواية" عليها؛ فراوى "المرايا" يترجم لمدينة القاهرة من خلال من عرف من أهلها على اختلاف منازلهم ودرجاتهم خلال مراحل حياته المختلفة ولأنه يتعرض لهذه الشخصيات دون تنسيق أو ترتيب زمنى بل كمتتاليات سردية زمنية متداخلة، فإن هذا يجعلنا نعالجها كرواية "شبه مفككة"، ولعل هذا ما يجعل راوى "المرايا" أقرب إلى "الذات المفككة" التى هى "نتاج لجميع الالتواءات والتناقضات فى الحياة المصرية الحديثة" (٤٥). فراوى "المرايا"

الذى لا اسم له، معاصر للأحداث وفاعل فيها، وهو يرويها بضمير المتكلم^(٤٦)، وقد يسر له هذا التكنيك أن يلم بسيرته الذاتية، ولكن دون أن يتحدث مباشرة عن نفسه، وإنما عن الشخصيات التى عرفها أو عن "المرايا" التى انعكست فيها صورته^١. والراوى أو السارد يحرص على تحريك ما أطلق عليه أدورنو "المسافة الجمالية" *ästhetische Distanz* وتمثل العلاقة الجوهرية بينه وبين قارئه (الضمنى)^(٤٧)؛ فأحياناً يقترب الراوى من الواقع حتى يبدو كما لو أنه المؤلف الفعلى، وقد قرر أن يخرج من منطقة الحذر، ويتخلى عن حرصه المعروف، ولكنه سرعان ما يبتعد عنه بقوة الخيال، وكأنه يأبى أن يلقي بنفسه فى أتون الجدل السائد.

ومن خلال هذا الراوى نتعرف على الشخصيات وعلى دور الزمن. ومن هنا يلعب الزمن فى "المرايا" دوراً مهماً يوشك أن يكون هو العصب الأساسى الذى يجمع لوحات الرواية المبعثرة، فنحن فى "المرايا" أمام "حارة زمنية" تحل محل "الحارة المكانية" فى بعض رواياته الأخرى مثل "زقاق المدق" و"الثلاثية" و"أولاد حارتنا" و"ملحمة الحرافيش"؛ لذا نجد أن راوى "المرايا" يكثر من الإشارة إلى هدير الزمن الذى يتدفق حاملاً تناقضاته المتلاطمة، وإلى أن إحدى شخصياتها ويدعى عجلان ثابت كان كاسمه "مثالاً لعصر مضطرب جياش بعوامل هدم وبناء، وتفكك وتجمع، ويأس وأمل" (ص ٢١٨). وقد اهتم بشكل خاص بأثر الزمن على باقى شخصياته؛ فعندما رأى الراوى غلبة الشعر الأبيض والتجاعيد والنظرات المجردة والإمساك بالعصى على الأصدقاء والمعارف ممن حضروا حفلة عيد الميلاد الخامس والسبعين لأستاذه "ماهر عبد الكريم"، وأغلبهم ذكر فى "المرايا"، عندما لاحظ ذلك قال فى أسى: "ولم أشعر من قبل كما شعرت ذلك اليوم بمرور الزمن وثقله وجلاله وغدره وأبديته وأثره وترفعه وتواضعه وحكمته ونزقه" (ص ٢٨٧).

وأهم ما قام به الراوى هو اختياره لشخصيات "المرايا" (خمس وخمسون شخصية) حسب مدى تأثيرها فى تكوينه وعمق بقائها فى نفسه ثم أعطى هذه الشخصيات أسماء مرتبة ترتيباً أبجدياً. يحرص الراوى على ذكر ما يتصل بآخر أخبار شخصياته الواردة إليه؛ لذا نجده كثيراً ما يبدأ بالخبر الحديث ثم يعمقه بذكر بداية التعارف وكيفيته، وينتقى أهم الأحداث التى عايشها مع هذه الشخصيات وبصفة

خاصة تلك الأحداث التي تؤيد وجهة نظره في كل الشخصية !، ومع كل لوحة تزداد رؤية الراوى لعصره أو لزمته تبلوراً ووضوحاً .

فالأحداث والظروف المعاصرة تستدعى ذكريات الراوى القديمة الانتقائية التي تدور غالباً حول ثلاثة موضوعات : ذكريات الحياة التعليمية خلال مراحل الطفولة والصبا والشباب، وذكريات الحياة الوظيفية ، وذكريات الحياة الثقافية والسياسية. ورغم تعدد النقاط المركزية في "المرايا"، إلا أننا نستطيع أن نجملها في جملة واحدة هي (ثورة ١٩٥٢ أسبابها ونتائجها) فاضطراب ما قبل ١٩٥٢ ثم فساده أدى إلى هذه الثورة التي نكلت بالأغلبية، وأدت في النهاية إلى هزيمة مذلة لم تعرف مصر مثلاً من قبل وهي هزيمة يونيه ١٩٦٧ التي كان الموقف منها بمثابة اختبار حقيقى لوطنية أغلب من بقى من شخصيات "المرايا".

وإذا أردت أن تعرف شيئاً عن الراوى أو عن الشخصيات الأخرى فيها. فلا بد أن يكون ذلك من خلال تفكيك هذه التراجم وإعادة تركيبها وفق الزمن الكرونولوجى أو الطبيعى؛ فبعض الشخصيات مثل جعفر خليل و خليل زكى ورضا حماده وسيد شعير وعيد منصور تظهر على مراحل زمنية مختلفة. قد تراها فى البداية كبيرة ثم تلتقى بها فى المنتصف فى مرحلة الصبا أو تجدها فى النهاية وهى لا تزال فى سنوات تلقى العلم، ونفس الشئ بالنسبة للراوى يقدم لنا فى البداية فى الجامعة وتراه فى الوسط تلميذاً بالثانوى ثم موظفاً، وتجده فى النهاية طفلاً !، وهو فى كل الحالات إنسان مهذب ، فى حالة نضج دائمة؛ لذا فهو يجيد الاستماع ، مخلص لأصدقائه ، محب للقيم ، له موقف هادئ من الآخرين ، وهو أفضل منهم فى جميع الأحوال !

(٢)

فإذا أردنا كذلك التعرف على صورة الأصولية الإسلامية فى "المرايا" فلا بد لنا كذلك من تجميع شذرات هذه الصورة وإعادة تركيبها عبر الزمن؛ ففى "المرايا" تنوعت وتدرجت الشخصيات التى لها صلة ما بالإسلام. فأما عباس فوزى فهو "ذو علم، ولكنه بلا خلق" (ص ١٨٤) فرغم أنه مشغول بالتراث العربى إلا أنه لا يؤمن بقيمة الإسلام، ورغم أنه لا يؤمن بقيمة الإسلام إلا أنه حريص على استغلاله؛ فهو يرى أن السيرة النبوية

والقرآن هما "الثروة الحقيقية فى بلاد العرب" (ص ١٨٧)؛ لذا أخذ يتاجر بالإسلام عن طريق الترجمة والكتابة عن الرسول والأنبياء فتحسنت أحواله المالية حتى قال للراوى يوماً : "ليت الله أرسل أضعاف أضعاف من أرسل من الأنبياء والرسل" (ص ١٨٨). ورغم خبث طويته فإن فسادَه لا يقارن بفساد طوية زهران حسونة الذى "يرتكب الإثم عن علم لا عن جهل أو نفاق" (ص ٩٥)؛ فالإسلام عنده "هو المشجع الحقيقى على ارتكاب كافة الآثام" (ص ٩٦)؛ فهو يقول إن "للدنيا أسلوب فى المعاملة وللآخرة أسلوب آخر"، وأنه يكفر عن ذنوبه - بالصلاة والصوم والزكاة" (ص ٩٥)، ويظن أن هذا التكفير يحول سرقاته إلى ربيع حلال !.

أما كل من رضا حمادة وطنطاوى إسماعيل فكانا نموذجين نقيين للمسلم، ولكننا على حين نرى فى طنطاوى إسماعيل جفاف المتدين الذى يقاوم دون هوادة أولين حتى يكسر فإتنا نرى فى رضا حمادة نموذجاً للمسلم المستنير؛ فقد كان "رجلاً نقى النوايا والسلوك، نزيهاً مخلصاً، آمن طيلة حياته بمبادئ لا يحيد عنها كالحرية والديمقراطية والثقافة إلى عقيدة دينية مستنيرة متطهرة من شوائب التعصب والخرافة" (ص ٩٣). ورغم أن رضا حمادة كان موسوعة فى الفلسفة والسياسة والأدب وحجة فى القانون إلا أن الراوى يرجع إعجابه برضا حماده إلى شخصيته الأخلاقية قبل كل شئ : "ولا غرابة فى أن تبهرنى الأخلاق البناءة كرجل عاصر فترة انهيار فى الأخلاق والقيم لا نظير لها حتى خيل إلىّ فى أحيان كثيرة أننى أعيش فى بيت كبير للدعارة لا فى مجتمع" (ص ٩٣). ورغم أن رضا حمادة وقف موقف الرفض من أى رأى يسارى فإنه رفض الإخوان أيضاً؛ ففي فصل "زهير كامل" وتحديداً عام ١٩٥٠ وحين يفزع الجميع لما يحدث ويرون أن مصر تقف على حافة ثورة شاملة هى عند سالم جبر أفضل من الوفد، ولكنها عند رضا حمادة تمثل احتمالاً غير سار؛ لأن الإخوان والشيوعيين كما يقول فى الانتظار. والسبب أنه كما لا يوافق على "ثورية الشيوعيين" فإنه لا يوافق على "رجعية الإخوان"؛ ولكنه رغم ذلك سرعان ما يعتقل بتهمة الإخوانية على أرجح التقدير؛ لأن الراوى يقول بثقة لزهير كامل : "إنى أعتقد ببراءته" (ص ١٠٤). وعندما شمل الاعتقال الجميع نجد أن المعارض الأبدى "سالم جبر"، الذى لا يؤمن بالزواج، ويرى ألا نجاة للعالم إلا بالشيوعية العالمية، يفعل بسبب الحرب التى أعلنتها حكومة الثورة على

كل من الإخوان والشيوعيين، ورغم شيوعيته فإنه يقدم صورة إيجابية للإخوان فيقول: "هاهم يقضون على القوى الإيجابية في الأمة فلا شيوعية ولا إخوانية ولا أحزاب؛ فعلى من يعتمدون في تحقيق سياستهم، لم يبق إلا الموظفون المأجورون، وسيقيمون بنيانهم على قوائم من قش" (ص ١١٦).

(٣)

ولأن الراوى لا يؤيد مثل هذه الرؤية الإيجابية للإخوان فإنه يستعيد صورة أحد أصدقائه من الإخوان أسماه "عبد الوهاب إسماعيل". وهذا الفصل يأخذ شكلاً دائرياً؛ بمعنى أن مقدمته هي تعليق على خاتمته؛ فالراوى يبدأ بداية سريعة يحدد فيها موقفه من "عبد الوهاب" فيقول: "إنه اليوم أسطورة، وكالأسطورة تختلف فيه التفاسير، وبالرغم من أنني لم ألق منه إلا معاملة كريمة أخوية، إلا أنني لم أرتح أبداً لسحته ولا لنظرة عينيه الجاحظتين الجادتين" (ص ٢٠٤).

وقد تعرف الراوى إليه في صالون الدكتور ماهر عبد الكريم في أثناء الحرب العظمى الثانية، وكان عبد الوهاب في الثلاثين من عمره، ويعمل مدرساً للغة العربية ولا علم له بلغة أجنبية ومع ذلك أثار اهتمام الراوى واحترامه بسبب حدة ذكائه ومقدرته الجدلية واطلاعه الواسع رغم اعتماده الكلى على التراث والكتب المترجمة، وإن كان ثمة فارق دقيق لم يكن لينكشف إلا لعين العارف المدقق (أى الراوى نفسه)؛ فقد لاحظ أنه بالرغم من أن عبد الوهاب إسماعيل "لم يكن يتكلم في الدين، وبالرغم من تظاهره بالعصرية في أفكاره وملبسه وأخذه بالأساليب الإفرنجية في الطعام وارتياح دور السينما، إلا أن تأثره بالدين وإيمانه بل وتعصبه لم تخف على" (ص ٢٠٤). ويذكر في هذا السياق أن كاتباً قبطياً شاباً أهداه كتاباً له يحوى مقالات في النقد والاجتماع، ولكن عبد الوهاب إسماعيل - ورغم إعجابه بالكتاب - رفض أن يكتب عنه؛ لأن "لا ثقة له في أتباع الأديان الأخرى"، وأنه كما قال أيضاً "لن يشترك في بناء قلم سيعمل غداً على تجريح تراثنا الإسلامى بكافة السبل الملتوية" (ص ٢٠٥)، وإلى جانب التعصب اكتشف الراوى جانباً انتهازياً في عبد الوهاب عندما كتب يمدح أحد الناشرين؛

لأنه اتفق معه على نشر كتاب له في سلسلته الشهرية نظير أجر ممتان لم يظفر بمثله كاتب آخر!، وهنا تذكر الراوى في الحال موقف عبد الوهاب الأعمى من الكاتب القبطي فأزعجه جداً اكتشاف ذلك الجانب الانتهازي في شخصية عبد الوهاب إسماعيل، وساوره شك من ناحية صدقه وأمانته، "واستقر في نفسى - رغم صداقتنا - نفور دائم منه" (ص ٢٠٦).

وقبل ثورة ١٩٥٢ شرع عبد الوهاب "يكتب كتباً عصرية عن الدين الإسلامى، لاقت نجاحاً منعدم النظير" (ص ٢٠٦). وبعد قيام الثورة فوجئ الراوى بانضمام عبد الوهاب للإخوان المسلمين، واعتبر ذلك بسبب قرب الإخوان من رجال الثورة وتأكيداً للجانب الانتهازي في عبد الوهاب. وبعد أن بدأ الخلاف بين الإخوان والثورة قابل الراوى عبد الوهاب أمام بار الأنجلو، وبعد أن تصافحا بحرارة، أشار الراوى إلى حزنه لأن عبد الوهاب نبذ النقد الأدبى؛ فضحك عبد الوهاب قائلاً: "يالها من تمنيات جاهلية؟" (ص ٢٠٧). وبذلك ينتقل بنا الراوى خطوة جديدة في تصوير عبد الوهاب، الذى تتوالى صفاته: تعصب فانتهازية وأخيراً انحراف فكرى تمثل فى ذكره لمصطلح "الجاهلية"، وبالتالي بداية فكرة التكفير، وكان هذا الانحراف الفكرى هو نقطة المفارقة فى صداقة الراوى النفعية بعبد الوهاب إسماعيل، لذا يعلق قائلاً: "وافترقنا وأنا أشعر بأننا لن نلتقى مستقبلاً إلا مصادفة فى الشوارع" (ص ٢٠٧).

ثم يختزل على مستوى الزمن عشر سنوات كاملة فى سطرين لا غير؛ فيشير إلى نتيجة صدام عبد الناصر مع الإخوان بعد حادث المنشية عام ١٩٥٤ والحكم على عبد الوهاب بعشرة أعوام سجن ثم زيارة الراوى لعبد الوهاب إسماعيل بعد الإفراج عنه. ودون مقدمات خاض عبد الوهاب فى المسائل العامة فأدلى بآرائه بقوة وبكل ثقة: "يجب أن يحل القرآن مكان كافة القوانين المستوردة". "على المرأة أن تعود إلى البيت، لا بأس من أن تتعلم، ولكن لحساب البيت لا الوظيفة، ولا بأس من أن تضمن لها الدولة معاشاً فى حال الطلاق أو فقد العائل". "الاشتراكية والوطنية والحضارة الأوربية خبائث علينا أن نجتثها من نفوسنا.."، وحمل عبد الوهاب على العلم حملة شعواء حتى ذهل الراوى وسأله: حتى العلم؟ فقال عبد الوهاب: "نعم، لن نتميز به، ونحن مسبوقون

فيه، وسنظل مسبوقين مهما بذلنا، لا رسالة علمية لنا نقدمها للعالم، ولكن لدينا رسالة الإسلام وعبادة الله وحده لا رأس المال ولا المادية الجدلية..." (ص ٢٠٨)، ثم ينهى الراوى اللوحة بقوله: "وبعد انقضاء عام على المقابلة طلعت علينا الصحف بأنباء مؤامرة جديدة للإخوان، ولم أعرف وقتها شيئاً عن مصير عبد الوهاب إسماعيل الذى رجحت أنه غادر الوطن للعمل فى الخارج. غير أن الصديق قدرى رزق أكد لى أنه كان ضمن المؤامرة، وأنه قاوم القوة التى ذهبت للقبض عليه حتى أصيب بطلقة قاتلة فسقط جثة هامدة" (ص ٢٠٩).

وهنا لا يفوتنا أن نرد الرأى القائل بسطحية الصورة (صورة عبد الوهاب إسماعيل) وعدم تعمقها لتجربة هذا الأصولى^(٤٨)؛ فمثل هذا الرأى مبنى على إرساء نوع من توحيد الهوية بين عبد الوهاب إسماعيل (الذى خرج من السجن فى عام ١٩٥٦) وسيد قطب (الذى خرج من السجن فى عام ١٩٦٥)؛ فرغم التشابهات العديدة بين الشخصيتين، ورغم إشارة نجيب محفوظ أكثر من مرة لمثل هذا الأمر^(٤٩)، إلا أننا لا ينبغي أن نستخدم الأصل التاريخى للحكم على جودة أو عدم جودة الصورة الفنية لعبد الوهاب إسماعيل، وإنما لنرى كيف يستخدم نجيب محفوظ أدواته الفنية وأهمها أداة التحوير بفرض التفرير. فـ"التعديلات البسيطة" التى لا تغيب - كما يقول نجيب محفوظ - عن الناقد المدقق هى ما أطلقنا عليه هنا "التحوير". والتحوير يبدأ مع العنوان المخايل (فالاسم هو تحوير لاسم أحد الإخوان (عبد الفتاح إسماعيل) الذين أعدموا مع سيد قطب فى صباح الاثنين ٢٩ أغسطس ١٩٦٦). وكذلك مع التواريخ المبدلة كما سبق ومع طريقة الموت التى يرتضيها له، وأهم من ذلك وجهة نظر الراوى فى طريقة إعادة أو تذكر القصة. أن أسباب عدم ارتياح الراوى لعبد الوهاب إسماعيل، وبالتالى لكل أصولى ليس التمسك بالدين فقد كان على صداقة وطيدة ببعض المتدينين ولكن بسبب طريقة التمسك بالدين بسبب هذه الإطلاقية والثقة التى تولد التعصب والتكفير والتجهيل ومعاداة الأفكار الحديثة والاشتراكية بوجه خاص.

(ب) من عبدالناصر إلى السادات فى الباقي من الزمن ساعة

(١)

"الباقي من الزمن ساعة" بمثابة مقطع طولى لتاريخ جماعة الإخوان، وهى كالثلاثية تتناول حياة أسرة مصرية عبر ثلاثة أجيال، ويستعرض خلالهما ما مر بمصر من أحداث. تبدأ أحداث الثلاثية كما سبق إبان الحرب العالمية الأولى (أى قبل ثورة ١٩١٩) وتنتهى إبان الحرب العالمية الثانية (أى قبل ثورة ١٩٥٢)؛ فهى تصور حياة أسرة مصرية من الطبقة المتوسطة بين حربين، بينما تبدأ أحداث "الباقي من الزمن ساعة" مع معاهدة سنة ١٩٣٦، وتنتهى مع معاهدة "كامب ديفيد" عام ١٩٧٨؛ أى أنها تصور حياة أسرة مصرية من الطبقة المتوسطة بين معاهدين. وفيما بين المعاهدين تتوالى أجيال "الباقي من الزمن ساعة" الثلاثة وتتوازى مع الأحداث السياسية والاجتماعية الكبرى التى مرت بمصر وخلفت آثارها بالسلب والإيجاب على أجيال الرواية الثلاثة. وقد اشتركتا فى الاهتمام الكبير بالزمان الذى وضع دوره فى "الباقي من الزمن ساعة" بسبب قصرها. ولعل هذا كان سبباً لأن تأتى كلمة الزمن صريحة واضحة فى عنوان الرواية، وقد أدى قصر "الباقي من الزمن ساعة" إلى تكثيف وتركيز الوصف واختصار الأحداث والاعتماد بصورة شبه أساسية على الحوار^(٥٠).

تلعب الأم "سنية المهدي" الشخصية المحورية فى "الباقي من الزمن ساعة" دوراً أكثر تطوراً واستقلالية من دور الأم "أمينة" فى الثلاثية. نعم بهما تبدأ كل رواية وبهما تنتهى، ولكن "سنية" تملك جانباً خفياً أشبه بالأسطورة مما يجعلها أقرب للرمز منها للواقع؛ فهى صاحبة بيت الأسرة فى "حلون" الذى ورثته عن أبيها "عبد الله المهدي" بالإضافة إلى أنها شخصية مثقفة واسعة المدارك تفتخر بجودها خاصة جدها لأبيها "بسبب نقطة التحول التى أحدثتها فى حياته عندما دخل الإسلام بعدما كان قبطياً من صلب أقباط" (ص ٨). أما الأب "حامد برهان" فكان وفدياً اشترك فى ثورة ١٩١٩. وكان فى البداية زوجاً مثالياً مولعاً بزوجته وأولاده (كوثر ومحمد ومنيرة)^(٥١). وكان للأسرة حياتها الاجتماعية العصرية ورحلاتها المشتركة "وكان حامد برهان يمضى بأسرته دون حجاب، غير مبال بالقليل والقال، فلم يمل إلى التزمت أبداً" (ص ١٠).

ومن هنا يمكننا وصف أسرة "سنية المهدى"، فى مقابل أسرة السيد أحمد عبد الجواد، بالليبرالية؛ حيث "كان الأبناء يحظون بنعمة غير معهودة من الحرية والصراحة" (ص ١٣). وبينما لم تظهر كوثر ميلاً للتعليم تفوق كل من محمد الذى التحق بالحقوق ومنيرة التى التحقت بالآداب، وقد تميزت شخصية الابن "محمد حامد برهان" بأنها أول شخصية أصولية تلعب دوراً رئيسياً فى إحدى روايات نجيب محفوظ، و"محمد حامد برهان" هو تطوير لشخصية أصولى العسكرية "عبد المنعم شوكت"؛ فهو محام وطنى مثقف و ذو طبيعة تؤثر المواجهة.

(٢)

وقد تدرج الراوى بشخصية محمد حامد برهان فى مراحل الإخوانية، وعرض لما أصابها خلال العهود المختلفة حتى أصبحت هذه الرواية تأريخاً مقارباً لتاريخ الإخوان فى هذه الفترة التى تعرضت لها؛ ففي البداية كان وفدياً كوالده ثم "جذبت نظره ذات يوم لافتة مثبتة على قضبان شرفة شقة بشارع سعفان مسجل عليها بالخط الفارسى "الإخوان المسلمون" فدعاه حب الاستطلاع والتوتر إلى اقتحام الشقة، ومضى يختلف إليها من حين إلى حين وينوه بما يلقى عليه فيها بين أسرته، ولم يطرأ عليه فى تلك الفترة من تغيير إلا أنه أضاف إلى مجال اطلاعه بعض الكتب الدينية" (ص ١٢/١٣). وبعد تخرجه كعبد المنعم فى الحقوق وجد محمد عملاً فى مكتب الأستاذ عبد القادر قدرى المحامى الوفدى المعروف، وكان موصولاً به من عهد وفديته الخالصة فلم ينقطع عنه بعد أن ما زجت وفديته "إخوانية" متصاعدة، وبعد نهاية حرب فلسطين عام ١٩٤٨ ومقتل النقراشى باشا على يد أحد الإخوان أعلنت الحرب الداخلية على الإخوان "فقبض على محمد فيمن قبض عليهم ضمن شعبة حلوان" (ص ٣٣). وهنا لا يتعرض الراوى لاغتيال حسن البنا فى ١٢ فبراير ١٩٤٩، ولكنه يذكر "أنه أفرج عن محمد بعد فترة غير قصيرة فرجع ذات يوم وألقى بنفسه فى حضن أمه. وتظاهر - رغم شحوبه وذبوله - بالسرور مخفياً عن أمه الأخبار المحزنة. ولما انفرد محمد بأخته منيرة قال متجهماً: لن تنزع من روحى آلام الضرب الذى انهمر على جسدى كالطرا!" (ص ٣٥). ورجع محمد إلى عمله بمكتب الأستاذ عبد القادر قدرى مصمماً على الاجتهاد.

وسرعان ما أخذ يسترد صحته ويشق طريقه. نعم لم تعد توجد شعب إخوانية، ولكن الراوى يمهد لمرحلة جديدة فى تطور محمد الفكرى فيقول: "ولكن الدين أصبح على رأس مطالعته، واكتسب عنه رؤية جديدة مختلفة عن دين أسرته المتسم بالسماحة والبساطة" (ص ٣٦).

وبسبب ميل نجيب محفوظ إلى الاختصار والتكثيف فإنه يمر بالأحداث الكبار قفزاً؛ فيلمح إلى استقالة وزارة إبراهيم عبد الهادى السعدية فى يولييه ١٩٤٩ وعودة الوفد إلى الحكم فى ٣ يناير ١٩٥٠ وإلغاء مصطفى النحاس "معاهدة ١٩٣٦" فى ٨ أكتوبر ١٩٥١ واحتدام القتال فى مدن القناة وحريق القاهرة (٢٦ يناير ١٩٥٢) ثم حركة الجيش فى ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .

وعندما آمن محمد بأن الحركة "إخوانية" - أو هكذا تهيأ له - تحمس لها بلا تحفظ وبتلقائية، بل قد دعا إلى بعث النشاط من جديد فى شعبة حلوان. ويات يحلم بحكم الإسلام، وكاد أن يجزع وهو ينتظر أن تسفر الثورة عن وجهها فتعلن حكم الإسلام ليحتل هو مكانته المشروعة، ولكن سرعان ما تعرضت الثورة لأزمة قاسية، ودب صراع عنيف بين مجموعة محمد نجيب ومجموعة جمال عبد الناصر التى سرعان ما سيطرت على الوضع، وبدأت تنكل بالجميع خاصة الإخوان. وبدلاً من أن يجد محمد الذى تزوج حديثاً، وسكن فى باب اللوق بالقاهرة، نفسه على رأس مؤسسة أو وزارة ألقى به بعد حادث المنشية فى السجن. وبالرغم من أنه لم تثبت عليه تهمة، إلا أنه قضى فى الاعتقال عامين، وخرج بعدهما على عكس المرة الأولى قبل الثورة شبحاً محطماً مشوهاً بعين واحدة وساق عرجاء "وتقتنع محمد بوجه جديد خبر الموت والعذاب، ولكنه تجلد أمام الأعين، وقال : إنى أحسن حظاً ممن أهلكتهم المشائق أو غيبتهم السجون إلى الأبد" (ص ٥١).

وبعد خروجه من السجن يدخل محمد فى مرحلة من الانزواء تماثل حالة الإبعاد التى تعرض لها الشعب إبان الفترة الناصرية. وفى هذه المرحلة نجد محمداً يكتفى - ككل المصريين - بالتعليقات النقدية على ما يقوم به الزعيم أو يقوله؛ فبعد تأميم قناة السويس نجد محمد كما يقول الراوى لا يستطيع "أن يتنوق المغامرة بفمه المليء بالمرارة" (ص ٥٤) وعندما تحول تأميم القناة إلى عدوان ثلاثى ومرحت طائرات العدو فى سماء القاهرة

قال محمد: "انتهت حركة المجرمين، ولكن ما أفدح الثمن!" (ص ٥٥). ولكن سرعان ما تدخلت كل من أمريكا وروسيا، وأجبر الغزاة على تصفية نصرهم بأنفسهم. وبذلك حقق عبد الناصر ظفراً كالمعجزة، وترسخت مكانته كزعيم، بينما دخل بطلنا الأصولي حالة من الاستياء الدائم، وتضاعف استيائه وهو يشاهد حماس ابنه شفيق وابنته سهام وتغنيهما بالزعيم على مسمع منه، وهو لا يملك إزاءهما أية مراجعة، حرصاً على سلامتهما وسلامته أيضاً، ومن أجل ذلك أخفى عنهما سر عوره وعرجه، وراح يغمغم: "نحن في زمن القهر والصمت!" (ص ٥٨).

وكالعادة يجمع نجيب محفوظ شخصياته في لقاء حتى يدير بينها حواراً هو بمثابة تعليق على الأحداث التي لا يشاركون فيها. وفي البيت القديم في حلوان يلتقي محمد وأسرته مع سنية وكوثر وابنها رشاد فتوثقت الصلات بين الأحفاد، ومن ثم بدأ دورهم في البروز. ويلاحظ أن الأحداث بدأت تتميع بصورة أكبر وتتسارع وتتميل إلى الحوار التلغرافي، ولكن أهم ما نقف عليه هنا هو عملية الإحلال والتبديل التي يقوم بها نجيب محفوظ؛ فالتيار الوفدي يختفى تقريباً مع موت مصطفى النحاس في عام ١٩٦٥ ليأخذ مكانته تيار جديد من خلال جيل الأحفاد هو "التيار الناصري" ويمثله ابنى محمد أ. فسهم تستاء لأقل إشارة تسيء للزعيم. أما شفيق فقد صادق "عزيز شفيق" الشيوعي، وعندما علم والده قال له: "الإسلام هو الدعامة والهدف، فقال شفيق: وإني لمسلم يا بابا، ولكنى ناصري أيضاً!" (ص ٨٢).

وهنا نقع على التطور الذي يشير إليه الراوى؛ فمحمد كان وفدياً ثار على والده، وأصبح إخوانياً، وهاهو ابنه يثور على إخوانية والده ويصبح ناصرياً. وقد يلجئنا هذا إلى تحسس رؤية الراوى. والحقيقة فإن الراوى العليم ذو رؤية أو أيديولوجية وفدية مقتحمة لا تجيد التخفى وهي تظهر كأوضح ما يكون في وصفه لجنائز النحاس باشا (ص ٨٥). ورغم تعاطف الراوى مع ما جرى لمحمد، إلا أنه لا يتعاطف مع أفكاره التي تعارض ليبرالية الوفد خاصة دعوته للحل الإسلامى (ص ١٢١). ورغم محاولته الحياد فإنه يميل إلى آراء سنية المهدي ولا يقبل من آراء محمد إلا ما ينقد عبد الناصر وعصره ويتفق مع اتجاهات الوفد؛ فكأن الراوى الوفدى يتخفى خلف الإخوانى الذى لا يحبه لينقد عبد الناصر وعصره خاصة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ (ص ٩٠) وموت عبد الناصر (ص ١٢٩).

(٣)

وبسبب ضيق وقصر الزمن على مستوى السرد واتساعه على مستوى الحدث نجد أن الراوى كثيراً ما يتدخل ليقفز بالأحداث على مستوى السرد خطوات سريعة وفي اتجاهات مختلفة مفاجئة، وهذا ما نلاحظه في هذه الفقرة التي يصور فيها الانتقال لعصر جديد؛ حيث يظهر السادات على مسرح الأحداث، (ص ١٣١)

وأهم ما بدأ يتكشف عنه العهد الجديد كان تقارب السادات والإخوان الذين ما إن عادوا إلى مصر أو أخرجوا من السجون حتى بدءوا الاستعداد للانتقام من عبد الناصر وعصره . وقد صلب ذلك كله استعادة محمد حامد برهان لشخصيته المفقودة؛ حيث مضى يتكلم بعد عكوف طويل على المناجاة الباطنية، كما بدأ يعاود لقاءاته بالإخوان وقد تميز في كل ذلك، ولكن وبعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ أخذ يشارك في الحملة الضارية على عبد الناصر وعصره حيث أفصح عن سعادته: "ليعلم من لم يكن يعلم، ولينتبه من فقد وعيه!" (ص ١٤٩). وكان يجتهد في الدفاع عن العصر الجديد وفي البحث عن حجج لتجاوزاته خاصة مع بداية سياسة الانفتاح والمصالحة القصيرة مع العرب. وكان يقول لمن يشتكى من أخطاء الانفتاح : "إنى راض عن الرئيس الحالى باعتباره التمهيد لدولة الإسلام!" (ص ١٦٢). وعندما سمح السادات بتكوين الأحزاب فوجئ محمد بأنها جميعاً - بما فيها اليسار - تنادى بتطبيق الشريعة الإسلامية؛ مما جعله يشعر بأنه لم يكن في يوم من الأيام أقرب إلى هدفه مما هو اليوم، ومع ذلك بدأ يشعر أن نظام السادات يضع عراقيل وخطوطاً حمراء أمام الإخوان، وعندئذ قال بأسى: "حتى الشيوعيون لهم حزب أما نحن فلا حزب لنا!" (ص ١٨٣). وبدأ موقف الإخوان بمن فيهم محمد في التحول تدريجياً عن الخط الذي رسمه السادات لهم. وعندما قام السادات برحلته الشهيرة إلى تل أبيب أصابت الدهشة الجميع، وتجلى الفتن في وجهى محمد الإخوانى ومنيرة الناصرية، ولكن سنية بدأت مطمئنة وسعيدة؛ لأنها كما يقول الراوى تشعر أن عامة الناس مع السلام "هم الذين يموتون عند الحرب، ويجوعون عند اللا سلم واللا حرب، ورأيهم رأى الفطرة السليمة بعيداً عن شرك المذاهب" (ص ١٨٥). وبعد "كامب ديفيد" تحول محمد من خانة التأييد إلى خانة المعارضة مرة أخرى؛ حيث رأى أن السلام كارثة "ولا نجاة إلا بالإسلام!" (ص ١٩٢).

وتنتهى الرواية - رغم تفاؤل سنية المهدي - بالترقب الحذر على جميع المستويات الشخصية والعامة، ويبقى السؤال عن المصير معلقاً ينتظر الجواب. وهنا لابد وأن يتساءل المرء عن مغزى العنوان : "الباقى من الزمن ساعة"، وهذا ما حاول نجيب محفوظ الإجابة عنه فى روايته التالية.

(ج) الصورة فى «يوم قُتل الزعيم»

من يقرأ رواية "يوم قُتل الزعيم" يفاجأ بأنها لا تتناول مصرع الرئيس السادات بشكل مباشر كما قد يتطرق إلى الذهن، ولكنها تحلل الآراء والأجواء التى أدت إلى هذه النهاية المأسوية من خلال حياة أسرة مصرية من الطبقة الوسطى التى تعانى من الغلاء الفاحش فى ظل الانفتاح الاقتصادى فى نهاية عصر السادات، وهى نفس القضية التى اهتم بها نجيب محفوظ قرب نهاية "الباقى من الزمن ساعة". ومن هنا تأتى أهمية وتكامل الروایتين؛ فكأنه يقول إن "الباقى من الزمن ساعة" واحدة ويحدث الانفجار، وأنه لن يتحمل مسئولية هذا الانفجار سوى الزعيم ومن حوله؛ لأنه كزعيم أخطأ من حيث يدرى أو لا يدرى فى البحث عن مخرج من الأزمات المتراكمة، بل تركها تتكاثر ومضى يبحث عن الأمان والانتصارات الشخصية، وإبان ذلك ارتكب أكبر أخطائه بتعاونه مع الجماعات الأصولية؛ فهو الذى أخرج هذه الجماعات من السجون وأعادهم من المنافى وشجعهم على التكتل والانتشار بهدف ضرب القوى التى تناوئه مثل الناصريين والشيوعيين. وبعد القضاء على هذه القوى الرئيسية انفردت الجماعات الأصولية بالساحة الشعبية السياسية. وسرعان ما تجاوزوا الخطوط الحمراء التى رسمها السادات لهم فاختلفا فما كان منهم إلا أن حكموا عليه كالعادة من خلال وجهة نظرهم فكفروه وأحلوا دمه، وسرعان ما انتهى الصراع بقتل الزعيم !.

ورغم قصر رواية "يوم قُتل الزعيم" على المستويين السردى والزمنى؛ فإنها مثلها مثل "الثلاثية" و"الباقى من الزمن ساعة" تصور حياة ثلاثة أجيال مصرية فى الفترة الحاسمة التى سبقت اغتيال السادات، ولكنه وبالإضافة إلى التجريد الشديد واختصار الوصف إلى أقصى حد ممكن والاعتماد على الحوارية لتسريع وتيرة الأحداث نجد نجيب محفوظ

يستخدم تقنية "السرد المتعاقب لأحداث متزامنة" Respektivenwechsel-Roman حيث استبدل بالراوي العليم الذي سيطر على السرد في الروايتين السالفتين أصواتاً ثلاثة متكاملة (الجد والحفيد وخطيبته) هي أبطال الرواية.

فالجد شيخ هرم يدعى "محتشمي زايد"، هو الأقرب إلى صوت الراوي المتخفي، وهو من رجال التربية القدامى ومن شباب الحركة الوطنية التي عاصرت ثورة ١٩١٩ أى أنه وفدى قديم، ولذا فهو لا يفتأ يسترجع - فى مجال تعليقه الدائم على الأحداث التى يروى جزءاً كبيراً منها - ذكرياته والأحداث الكبرى التى عايشها خاصة ثورة ١٩١٩، ويضع كل هذا بحيادية شبيهة تامة وضع المقارنة مع ما يعايشه من أحداث، وهو يقدم فى حنو وتفهم كامل شخصيات الرواية خاصة الصوتين الآخرين فى الرواية، وهما حفيده الشاب "علوان فواز" وخطيبته "رندة سليمان مبارك". ورغم أن لغة أو لغات الرواية الثلاثة تختلف عن بعضها البعض حيث تسيطر على لغة الجد نفمة تاريخية دينية تفتقدها لغة الحفيد ولغة خطيبته^(٥٢)، إلا أنه من الملاحظ أن الأصوات الثلاثة التى تتولى تقديم الأحداث بالتوالى تقدمها من خلال وجهات نظر تكاد تكون متوائمة مع نفسها ومع وجهة نظر الراوى الذى يحاول التخفى فتمنعه طبيعته المقتحمة، والذى لم يتح الفرصة لأى من شخصيات الطبقة الجديدة حتى يعبر عن وجهة نظره مما جعل الرواية رغم تعدد الأصوات أحادية النظرة؛ حيث تعبر عن وجهة نظر الطبقة المتضررة فقط، والتى ينتمى إليها الراوى المتخفى.

وكما قدم محتشمي زايد شخصيات الرواية الأساسية والفرعية؛ فإنه يقدم أيضاً بيئة الرواية وزمنها، بل ويشير إلى عامل الجذب الذى سيحرك أحداث الرواية، ويدفع بها إلى نتائجها الحتمية، ونعنى المشكلة الاقتصادية التى تحيق بأسرته وتجعل ابنه "فواز" وزوجته "هناء" - وهما يمثلان الجيل الآباء - مشغولين عن كل شىء بالجرى خلف لقمة العيش مما يجعل هذا الجيل شبيه مختلف بعد أن كان دائم التواجد فى "الثلاثية" و"الباقى من الزمن ساعة". ورغم ذلك فإن الخطوط العريضة لرواية "يوم قُتل الزعيم" هى كما سبق امتداد بشكل ما لخطوط "الباقى من الزمن ساعة" مع تغير طفيف فى الاتجاهات واختصار فى عدد الشخصيات. وهنا يثور السؤال عن مغزى بناء فعل القتل للمجهول؟! وظنى أن هذا هو رأى المؤلف؛ فالسادات تم قتله بطرق مختلفة على يد

أغلب أبطال الرواية؛ فكل ما حدث كان مقدمة طبيعية لفعل القتل. أما القاتل الواقعي فلم يكن أى من أصوات الرواية -حتى زمن السرد- يعرفه؛ لذا ورد الفعل فى العنوان بصيغة المبني للمجهول وكذلك؛ لأن فاعله الحقيقي غائب عن السياق الروائى، ولأن أحد الرواة لم يره ولم يعرفه. نعم قال البعض إنه التيار الأصولي، ولكن هذا التيار لم يكن قد تمثل بعد فى شخصية محددة المعالم؛ لذا بنى الفعل للمجهول، وكان هذا مناسباً لميل نجيب محفوظ إلى اختصار عناوين رواياته إلى أقصى حد ممكن. نعم لا توجد أية شخصية أصولية إسلامية فى رواية "يوم قُتل الزعيم"، إلا أنها تكمن خلف الأحداث كمحرك قوى فى مقابل سلبية التيارات الأخرى؛ فهى شخصية فاعلة رغم عدم ظهورها. ولكن هناك إشارات سريعة إليها. فعندما تصاعدت موجة الأصولية الإسلامية نجد أن أحد أصدقاء علوان - ويدعى المحروقي- يرمى بشهادته الدراسية فى أول وعاء قمامة، ويعمل سباكاً، وعندما يلتقى بعلوان يقول له ساخراً :

- "أدعوك للدخول فى دين جديد اسمه الإسلام!" (ص ٤٩).

وعندما ثار السادات فى سبتمبر ١٩٨١ وقبض على معارضيه بعد أن قلت الزمام من يديه نجد الراوى يخاطب السادات على لسان بطله محتشماً زايد : "ما هذا القرار أيها الرجل؟! تعلن ثورة فى ١٥ مايو ثم تصفيها فى ٥ سبتمبر؟ تزج فى السجن بالمصريين جميعاً من مسلمين وأقباط ورجال أحزاب ورجال فكر؟ لم يعد فى ميدان الحرية إلا الانتهازيون فلك الرحمة يا مصر" (ص ٦٥). وإبان تصاعد موجة الغضب وقع حادث الاغتيال. وهنا يستعرض الراوى من خلال السرد المتزامن لخبر مصرع الرئيس السادات ووقوعه على أبطال الرواية فى أماكنهم المختلفة؛ فأغلبهم شاهد السادات وهو قادم إلى العرض العسكرى. ولا حظ الجميع كم هو معجب بنفسه، ولكن سرعان ما اضطربت الأمور وانقطع الإرسال وساد الجميع وجوم ثم كثرت التخمينات، وقد استقر الرأى فى أغلب الأماكن على أن هناك اعتداء على شخص الرئيس، وهنا تساءل أحدهم عن ماهية المعتدين فأجاب آخر: "من غير التيار الدينى؟!" (ص ٨١). وهنا يضعنا نجيب محفوظ وجهاً لوجه أمام رسالته النهائية التى يضعها على لسان سليمان مبارك الملحد؛ فبعد أن استفظعت ردة القتل كوسيلة للعزل نجد والدها يرنو إليها ملياً بعينه الذى يذبلت ثم يقول : "البلد مريض بالتعصب يا ردة، أين أيام "لماذا أنا ملحد؟" يريدون أن يرجعونا أربعة عشر قرناً إلى الوراء" (ص ٨٣).

تعليق ختامى

وفى نهاية هذا الفصل نستطيع أن نلخص الصورة المفصلة التى قدمها نجيب محفوظ فى رواياته؛ فمصر (أو البلد) مريضة بالتطرف، وهو لا يلقى مثل هذا الحكم على عواهنه، وإنما يقدم له ويعلله؛ فأسباب هذا التطرف عديدة : فإلى جانب اعوجاج فكر هذه الجماعات الذى أشار إليه فى "السكرية" نجده يشير فى "الباقى من الزمن ساعة" إلى التعذيب الذى تعرضت له الجماعات فى سجون عبد الناصر ثم يشير إلى حالة التضخم والفلاء والفساد التى عاشها المصريون فى السبعينات وصورها فى "الباقى من الزمن ساعة" وفى "يوم قُتل الزعيم".

أما "الروشتة" التى ما فتئ نجيب محفوظ يرددها للخروج من حالة الخطر التى تعيشها مصر وكاد أن يكون هو أحد ضحاياها فى عام ١٩٩٤^(٥٣)، فتتلخص فى الحاجة إلى حلول جذرية لإصلاح التعليم، والقضاء على الفساد؛ لأنه يمثل التربة الخصبة التى أنبتت هذه الجماعات وأساس هذا كله تحسين الحالة الاقتصادية. وبعد هذا العرض يتضح لنا أن اختيار نجيب محفوظ الأيديولوجى كان - وحتى النهاية - لصالح التيار العلمانى الليبرالى مع توشيات من التيار القومى الطليعى صاحب الصبغة الاشتراكية الغابية.

الهوامش

(١) ولد نجيب محفوظ عبد العزيز يوم الاثنين ١١ ديسمبر ١٩١١ فى أحد أحياء القاهرة الفاطمية يدعى حى الجمالية. فى الرابعة من عمره ذهب لمدة عامين إلى المكتب، ثم التحق بعد بمدرسة بين القصرين الابتدائية، وفى عام ١٩٢٣ التحق بمدرسة فؤاد الأول الثانوية لمدة خمس سنوات كانت هى سنوات التكوين، والتحق فى عام ١٩٣٠ بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً) وتخرج فيه عام ١٩٣٤ ثم عين موظفاً بإدارة الجامعة. وفى نفس العام سجل نفسه للحصول على درجة الماجستير عن موضوع "مفهوم الجمال فى الفلسفة الإسلامية" بإشراف الشيخ مصطفى عبد الرزاق، ولكنه سرعان ما تركها وتفرغ للأدب، توفى والده عام ١٩٣٧ وفى العام التالى بدأ العمل كسكرتير برلمانى للشيخ مصطفى عبد الرزاق الذى عين آنذاك وزيراً للأوقاف، واستمر فى عمله هذا حتى عام ١٩٤٥ ثم نقل إلى مكتبة الغورى بالقاهرة، ثم عمل مديراً لمكتب يحيى حقى إبان رئاسته لمصلحة الفنون فى الفترة من ١٩٥٥ وحتى ١٩٥٩، ثم عين مديراً للرقابة على المصنفات الفنية، ثم مديراً عاماً لمؤسسة دعم السينما عام ١٩٦٠، وظل مرتبطاً بالوظائف المتصلة بالسينما حتى أحيل على المعاش عام ١٩٧١ .

(٢) فؤاد دواره : نجيب محفوظ من القومية إلى العالمية ، ص ٢١٠ . وقارن يحوار "رحلة الخمسين مع القراءة والكتابة" مجلة الكاتب القاهرية عدد يناير ١٩٦٢ ، ص ٥-ص ٢٣ .

(٣) المجلة الجديدة عدد فبراير ١٩٣٤ ، ص ٦٥-٦٧ .

(٤) ظلت "المجلة الجديدة" تصدر حتى عام ١٩٤٢، وظلت خلال فترة صدورهما منبراً للفكر الاشتراكي الديمقراطي الذى أثر فى أغلب كتاب الجيل التالى.

(٥) المجلة الجديدة ، عدد أكتوبر ١٩٣٠ ، ص (١٤٦٨-١٤٦٩).

(٦) رجاء النقاش : نجيب محفوظ ، صفحات من مذكراته وأصواء جديدة على أدبه وحياته ، مركز الأهرام القاهرة ١٩٩٨ ، ص ٢٥٥ .

(٧) راجع عبد المحسن طه بدر: "نجيب محفوظ: الرؤية والأداة" ، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٧٨ ، ص ٤١-٤٤ وعلى شلش: "نجيب محفوظ : الطريق والصدى هيئة قصور الثقافة بالقاهرة ١٩٩٣ ، ص ٢١ .

(٨) نبيل فرج : نجيب محفوظ، حياته وأدبه الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص ١٧ . راجع أيضاً كل من : فاطمة موسى (القاهرة ١٩٧٣ ، ص ٥٠) وساسون سوميخ (ليدن ١٩٧٣ ، ص ٢٤/٣٨) وعبد المنعم اللبان (فرانكفورت ١٩٧٧ ، ص ٢٢٩).

(٩) عبد المحسن طه بدر: "نجيب محفوظ : الرؤية والأداة، ص ٤٢ .

- (١٠) زكى نجيب محمود : تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة ، مجلة الفكر المعاصر ، عدد ٢٢ يناير ١٩٦٧ ، ص ١٠ .
- (١١) صبرى حافظ : نجيب محفوظ أحدث إليكم، دار العودة، بيروت ط ١ ١٩٧٧ ، ص ٩٣ .
- (١٢) راجع سيزا قاسم : بناء الرواية ، دراسة مقارنة لثلاثية نجيب محفوظ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ ، ص ٢٠ .
- (١٣) راجع وقارن بمقالة كل من حمدي السكوت ومارسدن جونز : أدباء مصر في القرن العشرين، نجيب محفوظ، في : صباح الخير، ٢٠ أكتوبر ١٩٨٨ ص ٦، ٧ وللمقارنة بين ثلاثية جالسوارثي وثلاثية محفوظ راجع دراسة "بناء الرواية" لسيزا قاسم ، ص ٨٧/٥٢/٤٦/٣٥ .
- (١٤) عبد المحسن طه بدر: دراسات في تطور الأدب العربي الحديث، دار المستقبل العربي بالقاهرة ١٩٩٢ ، ص ٧٠ .
- (١٥) حسن حنفي : الدين والثورة في مصر (١٩٨١-٥٢) مج ٦ : الأصولية الإسلامية ، مكتبة مدبولي بالقاهرة ١٩٨٩ ، ص ٢٣٥ .
- (١٦) إدوارد سعيد : نجيب محفوظ بين المحلية والعالمية ، مجلة الآداب البيروتية ، س ٣٧ ، ع ١٤ ، يناير ١٩٨٩ ، ص ١٧/١٦ .
- (١٧) جورج طرابيشي : الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية ، بيروت ١٩٨٠ ص .
- (١٨) جمال الغيطاني : نجيب محفوظ يتذكر، ص ٧٩ .
- (١٩) مثل هذا القول قد يعلل لماذا تأتي أوصاف نجيب محفوظ في رواياته أوصافاً رتيبة مكررة؛ حيث يكتفى دائماً بذكر الخطوط العريضة للمكان دون الوقوف عند التفاصيل كما كان يفعل رواد الواقعية كبلزاك وفلوبير وزولا "الكلمات المستخدمة لا تحمل في طياتها صوراً خاصة، بل هي مجرد مسميات لأشياء تتكرر من مقطع وصقى إلى مقطع وصفى آخر بلا تمييز". راجع سيزا قاسم، السابق ، ص ٨٣-٨٥، وقارن بمقالة أندريه ميكيل : الفن الروائي عند نجيب محفوظ (١٩٦٣) في: أحمد درويش : رؤية فرنسية للأدب العربي (القاهرة ١٩٩٢ ، ص ١٤٩-١٥١).
- (٢٠) راجع فؤاد دارة : السابق ، ص ٢١٣/٢١٤ .
- (٢١) يؤكد ساسون سوميخ من خلال ما صدر من مقالات تقريرية ونقدية في مجلتي الرسالة والكاتب المصري أن رواية "خان الخليلي" قد نشرت أولاً في نهاية عام ١٩٤٥ وقبل رواية "القاهرة الجديدة" التي نشرت في عام ١٩٤٦ وهو لا يعتمد في ذلك على تصريحات نجيب محفوظ بأنه كتب "القاهرة الجديدة" ، ونشرها أولاً لأن العبرة في تاريخ الأدب كما يقول د. على شلش "بتاريخ النشر لا تاريخ الكتابة". راجع Sasson Somekh (١٩٧٣ ، ص ١٩٨) وعلى شلش : نجيب محفوظ الطريق والصدى ، ص ١٣٤ ، وقارن Andrea Haist (فيسبادن ٢٠٠٠) ، ص ٥٣٧ .
- (٢٢) قارن مع د. عبد المنعم تليمة : حرية الفرد وحرية الجماعة، قراءة ثانية في رواية (اللس والكلاب) مجلة الهلال عدد فبراير ١٩٩٨ ، ص ٩٨ .

(٢٢) نشرت سلسلة في جريدة الأهرام في المدة من ٢١ سبتمبر ١٩٥٩ إلى ٢٥ ديسمبر ١٩٥٩، ولم تصدر في كتاب إلا عام ١٩٦٧ عن دار الآداب ببيروت في ٥٥٢ صفحة من القطع الكبير. (راجع ستاغ ، ص ١٢٧).

(٢٤) Stanzel, Franz: Theorie des Erzählens, Göttingen 1995, S. 70. und Stanzel, Franz: Typische Formen des Romans, Göttingen 1955 S. 22.

(٢٥) صرح نجيب محفوظ في أكثر من مرة أن القواعد الروائية لم تعد في نظره "إلا الأسلوب الذي يكتب به الكاتب" (راجع مجلة فصول عدد يناير/ مارس ١٩٨٢) وأنه يطمح فقط إلى الإخلاص لذاته والبحث عن الشكل المناسب للنغمة التي يستخرجها، كما قال، من أعماقه سواء عادت به إلى القديم أو قاداته إلى "المودرنزم"؛ فالرواية الصحيحة "هي النابعة من نغمة داخلية" (راجع نجيب محفوظ يتذكر، ص ١٠٩) فالتكنيك أو الأسلوب الفني كما قال هو رؤية حضارية. قد نستعير القوالب والأشكال، ولكن نعيد خلقها حتى تلائمنا وإلا حكم على أعمالنا بالاندثار؛ لذا فإنه كان يردد إبان هذه الحركة الثالثة "أنه يكتب وفق النمط الذي يوافقه" (راجع مجلة الأقلام العراقية عدد مايو ١٩٨٩).

(٢٦) راجع جمال الفيطناني : نجيب محفوظ يتذكر ، ص ١٠٣ وقواد دوار : نجيب محفوظ من القومية إلى العالمية ، ص ٢٣٠ ونبيل فرج : نجيب محفوظ حياته وأدبه ، ص ٥٧ .

(٢٧) Goldmann, Lucien: Soziologie des Romans, Frankfurt a. M. 1984, S. 25.

(٢٨) راجع أمينة رشيد : تشظي الزمن في الرواية الحديثة القاهرة ١٩٩٨ ، ص ٧٧ .

(٢٩) Jad, Ali: Form and Technique in the Egyptian Novel 1912- 1971. London 1983, S. 173.

(٣٠) رجاء النقاش : السابق ، ص ٢٦٣ .

(٣١) سبق أن أشرنا إلى أن هذه الموجة هي التي دفعت بحسن البناء في أحد أيام ١٩٢٨ إلى إنشاء جمعية الإخوان المسلمين لمقاومتها .

(٣٢) نبيل راغب : قضية الشكل الفني عند نجيب محفوظ. الهيئة المصرية ١٩٨٨ ، ص ٧٦ .

(٣٣) راجع غالي شكرى : نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل ، ص ١٨١ .

(٣٤) يقول : "أما الذين كرهتهم منذ البداية، فهم الإخوان المسلمون، الإخوان في البداية كانت جمعية دينية تضم وفديين وغير وفديين، ولكن عندما وجدناهم بدءوا يناقسون الوفد، عاديّناهم ، كنا نعتبر أي منافسة للوفد بمثابة إضعاف لقوته الضارية" (نجيب محفوظ يتذكر، ص ١١٨/١١٩). وقارن :

Fähndrich, Hartmut: Nagib Machfus, München 1991, S. 38.

(٣٥) Abu-Hasha, Abdallah M.: Gesellschaftskritik in Romanen der fünfziger Jahre, Untersuchungen zur literarischen Darstellung des "Milieus" bei Heinrich Böll und Nagib Mahfuz. Verlag VSG Münster 1986, S. 107, S. 219.

(٣٦) سيد قطب : القاهرة الجديدة، مجلة الرسالة س ١٤، ع ٧٠٤، في ٣٠/١٢/١٩٤٦ ، ص (١٤٤٠-١٤٤٣).

(٢٧) نشرت ثلاثية بين القصرين بمساعدة يوسف السباعي في مجلة "الرسالة الجديدة" التي أصدرتها الثورة خلال عامي ١٩٥٤-١٩٥٥ .

(٢٨) تقنية "الحديث المجرب" هي إحدى التقنيات السردية التي اهتم بها المنظرون الألمان منذ بداية القرن العشرين، وهي التي يطلق عليها بالإنجليزية Style indirect libre . وأهم ما يميز هذه التقنية أنها "ثنائية الصوت" بمعنى أنها مزيج بين التقرير السردى للراوى وما تقوله الشخصيات.

(٢٩) على سبيل المثال فى حين يتحدى أحمد أهله وطبقته ويتزوج من سوسن نجد كمال يُضيع بترده وخوفه وجليطته فرصة ذهبية مع بدور الأخت الصغرى لعائدة شداد، وانتهى به الأمر كالعادة إلى قضم الأظافر على حين مضت بدور متأبطة ذراع خطيبها (ص٣٣٩).

(٤٠) Uspenskij, B.: Poetik der Komposition, F/M 1975, S. 70.

(٤١) راجع سيزا قاسم : بناء الرواية ، ص ١٤٠ . وردت هذه المرات الثلاث أولاً ص ٢٨٠ ثم فى (فصل ٤٣) حيث يقدم الراوى فيه أحمد من خلال التنقل بين ثلاثة أساليب مختلفة هي: المنولوج الداخلى ثم الحوار والحديث المجرب فى باقى الفصل (ص ٣٠٨ - ٣١١) وقرب نهاية الرواية فى (فصل ٥٣) (ص ٣٨٤ - ٣٨٥).

(٤٢) يلاحظ أن عناوين الصحف أو المجلات التي تصدرها الشخصيات اليسارية فى روايات نجيب محفوظ متشابهة ؛ فعلى طه يصدر فى "القاهرة الجديدة" مجلة اسمها "النور الجديد"، وعدلى كريم يصدر فى "السكرية" مجلة اسمها "الإنسان الجديد"، وهى كما فى النص عناوين تشبه عنوان مجلة سلامة موسى "المجلة الجديدة"، والحقيقة فأنا أميل - وهذا فى الهامش وليس فى النص - إلى أخذ هذه التشابهات مأخذ الجد والقول بأنها تشير من طرف خفى إلى أصل تاريخى ليس بعيدا عن سلامة موسى الذى أصدر مجلته فى نفس الوقت الذى أصدر فيه على طه مجلته! وإذا كان هذا التشابه مقبولا فإننى أشير إلى أن التشابه بين مأمون رضوان وطه حسين وبين أحمد بدير والعقاد يوحى إلى بأن مقالة "ثلاثة من كتابنا" كانت بمثابة تأسيس فكرى للاتجاهات الفكرية فى "القاهرة الجديدة".

(٤٣) راجع نجيب محفوظ: القاهرة الجديدة، ص ٢٣ .

(٤٤) جبرار جنييت : خطاب الحكاية، بحث فى المنهج، ترجمة محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي و عمر حلى، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ط٢ ١٩٩٧ ، ص ٢٠٥ .

(٤٥) جيمس رويكنج : تفكيك الذات فى مرايا نجيب محفوظ ، (ت. أحمد الهوارى) مجلة علامات ، جدة - العربية السعودية ، ج٦ - م٢ - ديسمبر ١٩٩٢ ، ص ٢٠٨ .

(٤٦) منذ رواية "السراب" (١٩٤٨) كان نجيب محفوظ - كما يبدو لى - يتجنب القص بالضمير الأول، ربما لأن المسافة بين هذا الشكل للسارد وبين المؤلف الفعلى أشد ضيقاً خاصة فى مجتمع شرقى ليس له تقليد روائى طويل. عموماً فإن رواية "المرايا" هى ثانى رواية محفوظية تروى بالضمير الأول. ورغم أن الحكاية بضمير المتكلم ليست علامة على البوح المباشر، إلا أننا نلمس فى حالة "المرايا" أنها نوع من البوح، ولكن غير المباشر.

Adorno, Theodor: Noten zur Literatur: In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. (٤٧)

II, Schurkamp Frankfurt a. M. 1981, S. 46.

(٤٨) محمد حسن عبد الله : الإسلامية والروحانية في أدب نجيب محفوظ، مكتبة مصر، القاهرة، ط ٢ ، ١٩٧٨ ، ص ١٣٠/١٣١ .

(٤٩) أشار نجيب محفوظ إلى زيارته لسيد قطب بعد الإفراج عنه بصورة عابرة في " نجيب محفوظ يتذكر " (ص ٢٨)، ثم عاد مرة ثانية لنفس الذكرى في كتاب غالى شكرى "نجيب محفوظ من الجمالية إلى نوبل" (بيروت ١٩٩١) (ص ٩٤/٩٣) ثم مرة ثالثة ولكن بتوسع في حوار مع رجاء النقاش حيث قال : "وكان آخر لقاء جمعنا معاً في بيته في حلوان، حيث ذهبت لزيارته بصحبة آل السحار عقب خروجه من السجن بعفو صحى. ذهبت إليه رغم معرفتى بخطورة هذه الزيارة، وبما يمكن أن تسببه لى من متاعب أمنية. وفى تلك الزيارة تحدثنا فى الأدب ومشاكله، ثم تطرق الحديث إلى الدين والمرأة والحياة. كانت المرة الأولى التى ألتس فيها بعمق مدى التغير الكبير الذى طرأ على شخصية سيد قطب وأفكاره.. لقد رأيت أمامى إنساناً آخر، حاد الفكر، متطرف الرأى، ويرى أن المجتمع عاد إلى الجاهلية الأولى، وأنه مجتمع كافر لابد من تقويمه بتطبيق شرع الله انطلاقاً من فكرة "الحاكمية". وسمعت منه آراءه من دون الدخول معه فى جدل أو نقاش حولها، فماذا يفيد الجدل مع رجل وصل إلى تلك المرحلة من الاعتقاد المتعصب. وعرفت منه أنه تلقى عرضاً للعمل فى العراق، ورغم إغراءاته المادية ومميزاته الكبيرة فإنه رفضه لأنه لا يريد أن يترك مصر، وبقي فيها لقضائه وقدره. وعندما سمعت بخبر اشتراك سيد قطب فى مؤامرة قلب نظام الحكم، وصدر حكم الإعدام عليه، لم أتوقع أبداً تنفيذ الحكم، وظننت أن مكانته ستشفع له. وإن لم يصدر عفو عنه، فعلى الأقل سيخفف الحكم الصادر ضده إلى السجن المؤبد على الأكثر، ثم يخرج من السجن بعد بضع سنوات. وخاب ظننى ونفذ حكم الإعدام بسرعة غير معهودة، أصابتنى بصدمة شديدة وهزة عنيفة. فرغم الخلاف الفكرى بينى وبين سيد قطب، فإنى كنت أعتبره حتى اليوم الأخير من عمره، صديقاً وناقداً وأديباً كبيراً، كان له فضل السبق فى الكتابة عنى، ولفت الأنظار إلى، وفى وقت تجاهلنى فيه النقاد الآخرون، ولتأثرى بشخصية سيد قطب وضعيتها ضمن الشخصيات المحورية التى تدور حولها رواية "المرايا" مع إجراء بعض التعديلات البسيطة، ولكن الناقد المدقق يستطيع أن يدرك أن تلك الشخصية فيها ملامح كثيرة من سيد قطب" (راجع نجيب محفوظ: صفحات من مذكراته وأضواء جديدة على حياته وأدبه ، ص ٣٢٨-٣٢٩).

(٥٠) Fährndrich, Hartmut: Beschleunigung durch Reden, S. 106.

(٥١) غير أن هذا لم يستمر طويلاً فبعد أن أحيل على المعاش ونتيجة لإحساسه بالفراغ وقع فى حب ساكنة جديدة فى العمارة المقابلة وتزوجها مما كان له وقع الصدمة على الأسرة كلها خاصة سنية المهدي التى أصيبت بنوع من جنون الصمت والكبرياء، ولم تسامحه حتى موته بعد قيام ثورة ١٩٥٢ بعدة أشهر (ص ٣١).

(٥٢) Fährndrich, Hartmut: Beschleunigung.., S. 110

(٥٣) وقعت محاولة الاغتيال على نجيب محفوظ بالقرب من منزله فى الساعة الخامسة مساء يوم الجمعة ١٤ أكتوبر ١٩٩٤ .

الباب الثالث

رؤى متصارعة : صورة التيار
الأصولى عند جيب الكيلانى وفتحى غانم

٧ - الإسلامية كأيدولوجية مقهورة

صورة التيار الأصولي عند نجيب الكيلاني

(أ) الكيلاني والتيار الأصولي الأدبي

(١)

على عكس نجيب محفوظ كان اختيار نجيب الكيلاني (١٩٣١-١٩٩٥) (١) الواضح وغير الملتبس هو أن يكون أدبه معبراً عن اتجاه الأيدولوجيا الأصولية الإسلامية، ومن هنا فإن العلاقة بين الفن والأيدولوجيا من منظور أصولي هي خير مدخل لهذا الباب. والأيدولوجية - كما يعرفها جونتر فالدمان Waldmann - هي "منظومة من المعنى تعطل وجودها كشكل مسيطر على أساس عقلاني، وإلا لرفضت بسبب عدم عقلانيتها، ولكنها في الوقت نفسه تعوق وياثتظام كل خطاب عقلاني حقيقي؛ لأنه قد يضعها موضع التساؤل أو ينقضها" (٢).

وتاريخياً فإن المنظرين الماركسيين كانوا - وما زالوا - يولون أهمية كبيرة للوعي الأيدولوجي في الأعمال الفنية، ولعل أهم ما يجمع التنظير الأصولي بالماركسي نظرتهم إلى الفن كأداة دعائية أو سلاح لابد وأن يخدم الأيدولوجيا التي ولا بد للكاتب أن يلتزم بها. ومثل هذه النظرة النفعية تجعل المبدع في نظر الأيدولوجيين مجرد آلة إنتاجية، ومن ثم يسهل إعلان خيانتته أو تكفيره، وليس غريباً أن تبدأ الدعوة لهذين الاتجاهين النقديين في مصر في نفس الوقت تقريباً؛ فبعد قيام ثورة يوليو ١٩٥٢ كان هناك نوع من المعركة الخفية لتوجيه الثقافة المصرية تحت راية الثورة؛ فعلى سبيل المثال في نفس الوقت الذي بدأ كل من محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس نشر

مقالاتهما النقدية التي سرعان ما جمعها عام ١٩٥٥ في كتابهما. "فى الثقافة المصرية" فى نفس هذا الوقت بدأت الدعوة إلى ما يسمى "بالأدب الإسلامى" فى مصر^(٣).

أما أول من رفع هذا الشعار أو المصطلح من قبل التيار الأصولى فكان سيد قطب وبالتحديد فى عام ١٩٥٤؛ فعندما سمح للإخوان بإعادة إصدار جريدة "الإخوان المسلمون الأسبوعية" أسندت رئاسة التحرير إلى سيد قطب الذى بدأ منذ العدد الأول فى ٢٠ مايو ١٩٥٤ مرحلة الدعوة للأدب الإسلامى؛ فنشر مقالته "منهج للأدب" الذى عرف فيه الأدب بأنه - كسائر الفنون - "تعبير موحٍ عن قيم خفية ينفعل بها ضمير الفنان"^(٤)، ثم حاول أن يؤسس للرؤية الفكرية أو القيم التى ولا بد أن يعتمد عليه هذا الأدب الإسلامى : "ومن العبث أن نحاول تجريد الأدب أو الفنون عامة من القيم التى يحاول التعبير عنها". "كذلك من العبث محاولة فصل تلك القيم عن التصور الكلى للحياة"^(٥). وبعد إقراره هذا المنطلق يتقدم خطوة أخرى فيعلن أن "الإسلام تصور معين للحياة، تنبثق منه قيم خاصة لها، فمن الطبيعى إذاً أن يكون التعبير عن هذه القيم، أو عن وقعها فى نفس الفنان ذا لون خاص"^(٦). هذه القيم وهذا "التصور الكلى للحياة" هو الذى تطور حتى أصبح مقولة أساسية فى فكر سيد قطب، وهى مقولة "التصور الإسلامى" الذى كتب فيما بعد عن خصائصه ومقوماته كما تصورها^(٧)؛ فهو يقرر منذ البداية أن "الأدب أو الفن الإسلامى أدب أو فن موجه"، وأن لهذا الأدب أو الفن الإسلامى "منهج محدد يلتزمه فى كل مجالاته، وهذه الكلمة هى الخط الأول فى تصوير هذا المنهج، وبها نفتح المجال لدراسته تقريرياً وشرحاً، ومعارضة ونقداً لجميع الأقلام، وجميع الاتجاهات"^(٨).

وما إن فتح سيد قطب باب النقاش حتى توالى الكتابات (وما زالت!) بين موافقة مؤيدة ومعارضة ناكرة لفرض سلطان الإسلام على الأدب مما جعله يكتب كلمته الثانية تحت عنوان "الإسلام حركة إبداعية شاملة فى الفن والحياة"^(٩) الذى لم يصف فيه، على المستوى التنظيرى، جديداً على ما سبق تقريره !

(٢)

وبينما مثلتا هاتين المقالتين آخر صلة مباشرة لسيد قطب بموضوع "الأدب الإسلامى"، فإنهما مثلتا أول صلة لنجيب الكيلانى بهذه القضية، ولكن - وكما يقول - كانت قراءته لشعر محمد إقبال إبان فترة سجنه الأولى هى "بداية اهتمامه الأساسى" (١٠). وبعد الإفراج عنه انتظم فى دراسته مرة أخرى، وأخذ يطبع كتبه التى كان قد خطط لها أيام سجنه، كما حاول الاندماج فى الحياة الثقافية، كما فاز بعدة جوائز أدبية (١١).

وفى عام ١٩٦١، وبعد أن أصبح "طبيب امتياز" فى مستشفى "أم المصريين" بالجيزة، بدأ نجيب الكيلانى يستكشف فكرة الأدب الإسلامى فدرس كتابات سيد قطب مرة أخرى. وعندما قام خفية بزيارة سيد قطب فى مستشفى القصر العينى فى بداية عام ١٩٦٢ دار أغلب حديثهما عن "الأدب الإسلامى". وعندما أشار الكيلانى إلى أنه فهم من كتاب "النقد الأدبى أصوله ومناهجه" أن سيد قطب يميل إلى نظرية "الفن للفن". أوضح سيد قطب له أن الطبعة الجديدة من هذا الكتاب فيها تعديل، وأنه سيجد فيها بغيته (١٢)، ولكن عندما نقارن طبعة ١٩٦٢ بالطبعة السابقة لا نقع على تعديل جذرى فى مادة الكتاب. أما هذا التعديل فكان نظرياً، ولم يتطرق إلى النماذج الاستشهادية التى بقيت كما هى. وقد تمثل هذا التعديل فى إضافتين فى باب المقالة الأدبية : الإضافة الأولى مقالة لعباس محمود العقاد تحت عنوان "الأدب والمذاهب الهدامة" (١٣). أما الثانية فهى مقال سيد قطب "منهج للأدب" الذى سبقت الإشارة إليه، والذى أعطى فيه الأدب الإسلامى مفهوماً موجزاً. وقد أضاف سيد قطب إلى العنوان وصف "الإسلامى" فأصبح العنوان "منهج الأدب الإسلامى" (١٤). ومعنى هذا أن سيد قطب قد اعتمد على مقالة أستاذه فى هدم المذاهب السابقة، ثم شرع فى إقامة مذهبه للأدب الإسلامى.

وقد تحمس الكيلانى كذلك لكتاب محمد قطب (١٥) الذى صدر فى نفس العام تحت عنوان "منهج الفن الإسلامى". وبناء على قراءته لكل من سيد ومحمد قطب وغيرهما سجل الكيلانى إبان فترة عمله بالوحدة الصحية بقريته عدداً من أفكاره وخواطر حول "الأدب الإسلامى" أصدرها فى نهاية ١٩٦٢ فى كتابه "الإسلامية والمذاهب الأدبية".

رغم أن الكيلانى حاول فى مقدمته أن يقدم نقداً لكتاب محمد قطب، إلا أنه لم يتجاوز الجوانب الشكلية^(١٦)، وفى نفس الوقت لم يستطع على المستوى الموضوعى أن ينجو من تأثيره أو تأثير سيد قطب، وربما كان هذا ما منعه من أن يأت فى كتابه بجديد؛ حيث آمن مثلهما "بأن أى اتجاه أدبى فى العالم ينبع أساساً من عقيدة أو فلسفة معينة، وعلى ضوء عقيدتنا الإسلامية التى تنظم جوانب الحياة المختلفة، يجب أن يتحرك أدبنا"^(١٧)، كما أنه لم يخرج عن أفكارهما العامة عندما حاول التوفيق بين الدين والفن؛ حيث رأى أن لا خصام بين الفن والدين! وفى فصل "مشكلة اللغة" انتهى سريعاً إلى أن الفصحى أجدر بأن تسود، وهو يعنى بذلك "الفصحى المفهومة السلسة" (ص ٧٦)، وأنه "ليس من المصلحة أن ننزل باللغة إلى أسفل، بل العدالة والمنطق يقتضيان أن نرفع الشعب، وأن نبسط من تعقيدات اللغة فيلتقيان بلا هوة تفصلهما" (ص ٧٧). وهو كما نرى موقف سطحي قديم سبقه إليه كثيرون، كذلك لم يقارن بين مفهوم الفن الإسلامى كما حدده وبين المذاهب الأدبية الغربية وما قدمه من تلخيص لأهم المذاهب الأدبية فى الغرب كان تلخيصاً لكتاب محمد مندور "الأدب ومذاهبه" الذى صدر قبل ذلك بقليل. وفى الفصل الأخير قدم نماذج مختارة من نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم وغيرهما بزعم أنها تلتقى مع "المفاهيم الإسلامية الواعية" (ص ١١٩).

ورغم أن تلخيصات الكيلانى النظرية واختياراته المتنوعة تشغل تقريباً نصف حجم الكتاب الصغير، إلا أنه ظل معجباً بهذا الكتاب، ويرى أنه من الكتب المهمة التى فتحت الطريق أمامه "لكى يبدأ فى كتابة قصص وأشعار فى إطار التصور الإسلامى الصحيح"^(١٨)؛ فبعد إصداره هذا الكتاب ركز تدريجياً "على كتابة الرواية، ومحاولة البحث عن شكل مناسب لها، يستقيم مع قيمنا الإسلامية، ويستجيب له القارئ العادى، ويقنع النقاد"^(١٩). والحقيقة أنه تميز فى هذا السياق بالجدية والاستمرارية، ولكن المشكلة أن أعماله التنظيرية تضعنا أمام تعميمات لا حل لها؛ فمن الصعب أن نتبين طبيعة "التصور الإسلامى" الذى يشير إليه بكل سهولة وأصعب من هذا تحديد مدى "صحة" و"واقعية" هذا التصور. وهذه التناقضات ما زالت موجودة فيما حاوله الكاتب الهندى المسلم أبو الحسن الندوى (١٩١٣ - ١٩٩٩) ومؤيدوه التقليديون من خلال ما يسمى "رابطة الأدب الإسلامى العالمية"^(٢٠) التى كانت بمثابة المرحلة الأولى للانتقال

من التنظير والتقعيد الفردي إلى حالة التنظير المؤسسي لهذا الأدب الأصولي، ومن ثم إلى حالة التشجيع المادي على الإبداع، ورغم النجاح التنظيمي لهذه الرابطة - التي احتفت طويلاً بنجيب الكيلاني - فإن المناقشات حول تلك الدعوة والمشاكل التي تثيرها لا ينقطع سيلها.

وأهم هذه المشاكل اثنتان واجهتا كل من سيد ومحمد قطب ونجيب الكيلاني وهما: تعريف المصطلح وتحديده، ثم الأمثلة الإبداعية الخارقة.

فالتعريف لا بد أن يحدد ويقتن ومن شروطه الخصوصية، وهذا ما لم يفلح فيه دعاة هذا الأدب حتى الآن؛ فالرابطة قد اعتمدت تعريفاً يقول "الأدب الإسلامي هو التعبير الفني الهادف عن الإنسان والحياة والكون في حدود التصور الإسلامي" (٢١). وهم بذلك لا يخرجون عن حدود تعريف سيد قطب الفضفاض وما لحقه من تشويه مضاعف على يد شقيقه؛ فحساسية ضبط المصطلحات بصورة جامعة مانعة لا تزال غائبة. وبناء على هذه القصور أصبح مفهوم ما يسمى بالأدب الإسلامي "ضائعاً بين الحقائق الأساسية سواء التي من الممكن أن تنسب إلى الأخلاق والقيم والحقائق الأخرى التي تنسب إلى الأدب والجماليات... لو كانت الرابطة تدعو إلى مبدأ الخلق الإسلامي والأخلاقيات عموماً؛ فهذا عمل نبيل وتستطيع أن تنتج، أما أن تتكلم عن أدب إسلامي وتعتقد أنها بذلك تستطيع أن تحقق شيئاً فهي تضيع وقتها" (٢٢).

أما المشكلة الرئيسية الثانية فهي أن أي تيار جديد يحتاج ليس فقط إلى أساس فني أدبي، ولكن أيضاً إلى أعمال أدبية خارقة تغير المفاهيم الإبداعية، وهذا ما لم يتحقق لهذه الرابطة التي اهتم أعضاؤها بالتنظير أكثر من الإبداع لندرة وجوده، فكأنهم "يضعون أطراً فارغة لئلا بما ينطبق من أوصاف" (٢٣). ومثل هذه الرابطة لن تنجح لمجرد وجودها في إنتاج أمثلة إبداعية خارقة. وقد لاحظ محمد إقبال عروى، وهو أحد الداعين لهذا الاتجاه الأصولي أن زملاءه قد ركنوا إلى الوضعية الحاضرة التي تحدت في الإنتاج الأدبي والنقدي، وأصبحوا يستبعدون بل ويحرمون التحديث أو التجديد خارجها؛ فعلى سبيل المثال فإن "مسألة المنهج" لا تزال بعيدة عن الطرح في مجال الدراسات الإسلامية، ولا يزال البعض يتسلح برؤيته الإسلامية المستقلة ليعلن رفضه للمناهج الغربية سواء أقام الدليل على رفضه هذا أم لا. أما خلفيات ذلك

الابتعاد والرفض فلا تخرج عن عدة أمور أبرزها "الجهل بالمكونات المعرفية والمنهجية للنقد الغربى الحديث بمختلف مناحيه.. فكانت النتيجة ما تلمسه اليوم فى كتابات الكثيرين حول رفض الآخر على المستوى المنهجي والتقييمي" (٢٤).

(٣)

تزامن فى نتاج نجيب الكيلانى - من الناحية الموضوعية - نوعين من الرواية. الرواية التاريخية: التى رصد من خلالها أبرز الأحداث فى تاريخ الدعوة الإسلامية منذ بدايتها وحتى العصر الحديث (٢٥). كان يحرص دائماً على التزام الحقيقة التاريخية كما وردت فى كتب المؤرخين المعتمدين. والرواية الاجتماعية المعاصرة ؛ حيث اهتم برصد تجاربه الذاتية خلال مراحل حياته الثلاث: فى الريف حيث نشأ (٢٦)، وفى جو الطبابة حيث درس وعمل (٢٧)، وكذلك فى عالم السجون حيث سجن مرتين (٢٨).

وكانت القضية الأساسية التى يدور حولها إنتاجه ككل هى قضية الحرية على المستويين الفردى والجماعى، ورغم تحيزه للأيدولوجية الأصولية فإنه حرص دائماً على أن يجعل الشخصية الرئيسية غير أصولية بل معادية أو نمطية تقليدية، ولكن جميع الشخصيات تتحرك فى مجال الرؤية العامة للمؤلف. الالتفات إلى هذا النوع من التحيز "المشروع" - كما يقول جادامر - يمثل شرطاً لإمكانية الفهم (٢٩).

(ب) الإخوان فى سجون مصر

(١)

أقدم الأحداث التى يعرض فيها الكيلانى لشخصية أصولية جاءت فى إحدى آخر رواياته، وهى "قضية أبو الفتوح الشرقاوى" (١٩٩٢). وأحداث هذه الرواية تدور فى إحدى قرى دلتا مصر بعد ستة أشهر من بداية الحرب العالمية الثانية. والشخصية الرئيسية فى الرواية فلاح شاب فى الخامسة والعشرين، وهو يدعى - كما يقول عنوان الرواية -

أبو الفتوح الشرقاوى ومهنته بائع خضار وقواكه، وهو شخص كذاب يعيش فى الخيال، ولأن قريته وبسبب الفراغ تعيش حالة من التطفل والترقب لأى جديد فإنه قد ألف إثارة الناس بتأليف الحكايات وتحوير القصص وإطلاق الشائعات وذلك جلباً للترفيه والزائن. وعندما سقطت إحدى السيارات الخاصة فى أحد فروع النيل الجانبية "بحر العباسى" بالقرب من قرية أبو الفتوح، ورغم أنه لم ير الحادث، إلا أنه شرع يمارس دوره فى التشويق بالكذب فنسج قصة حول الحادث الذى وقع فى تصوره بسبب العشق المحرم بين زوجة أحد الباشاوات وأحد أبناء طبقتها؛ فهؤلاء الناس هم كما قال : "ملوك الفضائح" (ص ١٠). ولأن الشرطة كانت تبحث بالفعل فى اختفاء "نعمات هانم البحيرى" زوجة اللواء الشريحي باشا فقد علمت بالشائعات التى أطلقها أبو الفتوح حول حادث السيارة، ومن ثم فقد قبضت عليه. وفى البداية زعم أبو الفتوح، لأن الكذب انقلب حقيقة، وعندما سأله عن الجثة وأوصافها أخذ يردد "هذا كله كلام فارغ" (ص ١٧). وظن رجال البوليس أنه ينكر ويتواطأ، ومن ثم شرعوا فى تعذيبه حتى يعترف، ولأنه لا يعرف شيئاً فإنه وبدافع التخلص من التعذيب يبدأ فى الاعتراف بنسج قصة جديدة، ووجد أنه يخرج من ورطة صغيرة ليقع بكذبه فى أكبر منها. وعندما اعترف على آخرين وثبت للمباحث عدم تورطهم رسخ فى أذهان رجال المباحث أن هناك جريمة قتل، وأن أبا الفتوح متورط فيها، ولهذا فإنه يحاور ويداور ويوسع دائرة الشبهات حتى يربك التحقيق وتضيق معالم الجريمة، ويفلت من العقاب، وبذلك أصبح أبو الفتوح متهماً بالقتل.

وكثيراً ما يتقمص المؤلف شخصية الراوى الحكيم ليتدخل فى السرد وينثر عظامه التى يحذر فيها من خطورة الكذب وأضرار الشائعات التى أصبحت تسرى بين أهل القرية. وهنا تبرز شخصية الأصولى شعبان عبد اللطيف (وهو أحد طلبة الأزهر) ونقيضها يونس عبده عامل التليفون بدوار العمدة، ويلقبه أهل البلد "إبليس". وعندما أعلن يونس عبده "أن الجريمة وراءها دوافع سياسية" (ص ٢٩) حتى علا صوت طلبة الأزهر وقدم شعبان وصفاً للباشا جمع المواقف كلها: "أن اللواء الشريحي باشا رجل فاسد فاسق، وأنه كان على علاقة بفنانة يهودية، كما كان على ثقة وثيقة بالإنجليز، وقدم لهم الكثير من المعلومات عن حركة المقاومة" (ص ٣٠).

ولأن المؤلف يريد أن يكشف عبر "قضية أبو الفتوح" عن واقع الريف والسياسة فى مصر؛ فإن الضابط يسأل أبا الفتوح عن حدود معرفته ببعض الأعلام فى مجال الفكر والسياسة مثل عباس محمود العقاد وطه حسين والشيخ الباقورى؛ فكان يجيب بالنفى المصحوب بالتعجب؛ لأنه لا يعرف القراءة ولا يعرف هؤلاء الناس، ولكنه ما إن سئل عن معرفته بحسن البنا حتى قال: "الله أكبر والله الحمد.. ومن منا لا يعرفه؟" ... "رجل طيب.. من أولياء الله الصالحين، ويحب الفقراء" (ص ٣٣). وهنا نلاحظ إشكالية التحيز من قبل الراوى حيث يحكم أن لا أثر للعقاد وطه حسين وغيرهما من أعلام المفكرين فى عمق مصر الحقيقى، وإن الأثر الحقيقى، كان لعلم واحد هو حسن البنا، الذى ظل ريفياً واعياً مشدوداً للريف ولم يزيغ وعيه. وعندما أخبرهم أنه لم ير حسن البنا وإنما سمع عنه من الشيخ شعبان طلب الضابط إحضاره. وما إن عم الظلام حتى رحلت قافلة الشرطة بالمقبوض عليهم وخلفت وراءها علامات الاستفهام التى شغلت أهل القرية عن الحرب والفقر وارتفاع الأسعار.

وهنا تتحرك بؤرة الأحداث لتشمل أربع مجموعات واضحة تشمل أهل القرية والطبقة الحاكمة ثم الأصوليون الفاعلون وأخيراً متصوفة القرية رمز التدين التقليدى. ولما كانت أعصاب القرية مشدودة متوترة فقد دعا الشيخ "المдах" إلى "حضرة عاجلة" أملاً فى أن يتفرغ الناس لذكر الله لعله يكشف الغمة ويزيل الكربة. وبعد الذكر جلس الناس يستمعون إلى عظة الشيخ المдах الذى أخذ يأمر الجميع بأن يهتموا أولاً بذكر الله، ثم الجد فى تحصيل الرزق، ورعاية العيال، والإحسان إلى الجار، وعدم الانشغال بالسياسة، وعند هذه النقطة لم يجد كلام الشيخ قبولاً لدى أحد طلبة العلم الذى قال: "ألا ترى مولانا أن مستقبل الأمة مرتبط بالسياسة المتبعة، وأن أسلوبها هو الذى يقرر مصيرنا؟". بان الغضب فى وجه الشيخ، وهتف بأعلى صوته: "لعن الله السياسة.. وساس يسوس وما اشتق منها" (ص ٤٠).

وهذه إضافة جديدة لما سبق؛ فبعد أن أشار الراوى فيما سبق لعدم تأثير العقاد وطه حسين وغيرهما فى واقع الناس فى القرية يشير هنا إلى عدم تأثير أهل التدين التقليدى من المتصوفة وغيرهم، وهو بالتالى يحاول أن يشعر قارئه باحتياج مجتمع القرية إلى نوع جديد من التدين، نوع لا يفصل الدين عن السياسة فاعل فى حياة

الناس، وهنا يأتي دور شعبان عبد اللطيف والإخوان، والراوى يشير إلى دورهم على لسان أحد أعدائهم "يونس عبده"؛ فعندما عاد شعبان إلى القرية أدهش الناس، ولأنه إخوانى فقد كان يتميز (كما أراد له الراوى) بالجدية وعدم الخوض فيما يخوض فيه العامة، ولأنه امتنع عن الإجابة عن تساؤلاتهم لجأ الفضوليون منهم إلى يونس عبده الذى لا يمل من تحليل مواقف شعبان والتشنيع عليه. وقد أخبرهم يونس بأن شعبان "تعرض لآلام نفسية وجسدية وتهديد ووعيد، لكن الذى أنقذه هو أن المرشد العام للإخوان المسلمين ذهب بنفسه ومعه اثنان من كبار المحامين وقابلوا وزير الداخلية، ثم ذهبوا إلى سراى النيابة، والحكومة فى ظل الحرب الدائرة لا تريد إثارة البلبلة، وخاصة فى أوساط الجماعات ذات الثقل والفاعلية كالإخوان، ويبدو أن التحقيق لم يسفر عن شىء بالنسبة لشعبان عبد اللطيف، ولم يجدوا شبهة ما تضعه موضع الاتهام" (ص ٤٢). وعندما علمت الصحف بأن عنايات هانم مازالت حية ترزق كتبت تطلب الإفراج عن أبى الفتوح، وهنا يدخل فى الأحداث إخوانى جديد، وكأنه لا يوجد فاعل حقيقى فى البلد غيرهم؛ فالأستاذ حسن سليم -وهو محام شهير منتسب لجماعة الإخوان المسلمين- قدم مذكرة للنائب العام يطالب فيها بالإفراج عن أبى الفتوح الشرقاوى؛ لأن الإبقاء عليه فى سجنه "إنما هو وسيلة خبيثة لتغطية فشل الأجهزة الأمنية والقضائية فى الوصول إلى الحقيقة" (ص ٨٣). وبعد أن عقد النائب العام عدة اجتماعات قرر الإفراج عن أبى الفتوح بالضمان الشخصى. وقد فرحت القرية بعودته، وقدم الشيخ المداح لتهنئته، وعندما اشتكى إليه أبو الفتوح ما أصابه قال الشيخ ولأول مرة : "عم الفساد.. حكم الأبالة" (ص ٨٥). وعندما شعر الإخوان بأن هناك خطراً يتهدد أبى الفتوح ساهموا فى إخفائه حتى يحصل على البراءة مع تعهدهم للنائب العام بأن سيظهر فى الوقت المناسب. أما أبو الفتوح فكان يشعر بالأمن فى حماية الإخوان، وعندما سألهم عن سبب لما يفعلونه معه يجيبون : "لوجه الله.. لأنك مظلوم.. ونحن جربنا الظلم" (ص ٩٩). الغريب أن الإخوان حتى هذا الوقت لم يكونوا قد جربوا الظلم بعد، ولكن المؤلف يريد لقصته أن تكون عامة شاملة مما يوقعه فى مثل هذه الهنات. وسرعان ما حصل أبو الفتوح بمساعدة الإخوان على البراءة خاصة بعد حضور عنايات هانم للمحكمة.

وبموت الشيخ المداح فى المدينة المنورة انتهى عهد وبدأ عهد جديد؛ حيث افتتح الإخوان المسلمون شعبة فى القرية، وكان أبو الفتوح الشرقاوى أحد أعضائها حيث لم يبق له بعد موت الشيخ المداح من أمل إلا فى الإخوان كما يرى الراوى الذى يعلق : "لم يكن ذلك المسكين يعلم أن هذا التحول الكبير فى حياته سوف يكون فى المستقبل باباً لمقاعب من نوع جديد لا تخطر له على بال" (ص ١١٦).

(٢)

على عكس نجيب محفوظ الذى يشير فقط فى "الباقى من الزمن ساعة" (١٩٨٢) إلى تعذيب الإخوان خلال فترة حكم جمال عبد الناصر فإن نجيب الكيلانى يتعمق الحدث فى أكثر من رواية. ربما كان السبب وراء قفز نجيب محفوظ على التعذيب وعدم تعمقه هو أنه لم يعيشه، ولكن مثل هذا القفز يوافق فى النهاية رؤية نجيب محفوظ للعالم. وعكس هذا ما نجده عند نجيب الكيلانى حيث يمثل التعذيب فى الستينيات عنصر أساسى فى أيديولوجيته الروائية، وعليه تقوم روايته الثانية التى تتبع تاريخ جماعة الإخوان مع عبد الناصر هى رواية "رحلة إلى الله" (١٩٧٨). يلاحظ القارئ حرص الراوى فى هذه الرواية والروايات التى تناول فيها هذه المرحلة على أمرين : وصم الزمن أو الحقبة التى يعيشها بأنها أسوأ الأزمان، ومن ثم رسم صورة شيطانية لعبد الناصر وإن لم يصرح باسمه فى أغلب الأحيان؛ فزمنه هو "زمان الشيطان" (ص ٢٢)، وكل شىء يجرى بمعرفته وأوامره وجميع رجال الحكم يقدمون دائماً رضى الرئيس ومصلحته على مصلحة الدولة (ص ٢٣٥).

والرواية تدور أغلب أحداثها فى السجن الحربى بعد حادث المنشية عام ١٩٥٤ . والشخصية الرئيسية فى الرواية هى شخصية قائد السجن الحربى "عطوة الملوانى"، وهو بكباشى فى الخامسة والثلاثين من عمره وغير متزوج، وهو جلال يتميز بالغلظة والشراسة والغرور.

ويقدم الراوى الشخصية الأصولية الرئيسية "محمود صقر" فى وضع النقيض منذ البداية، وقد وفق الراوى فى تصوير هذه الشخصية منذ لحظة القبض عليها

وحتى مصرعها الفاجع. ووسط صمت أهل قرية "منية البندرة" ورعيتهم جر رجال الشرطة المسلحون المدرس (الأزهري) محمود صقر وهو حافى القدمين، لا يلبس إلا جلاب التوم. وفي سيارة الشرطة تم عصب عيني محمود صقر فلم يعد يرى شيئاً ولا يسمع إلا أزيز سيارة الشرطة وصراخ نسوة قريته. كان يشعر أن الأمر خطير، ولكن لا يعرف لماذا. وفي السجن الحربى وبين التعذيب والإغماء اعترف حتى يريح نفسه من العذاب بأنه رئيس لمجموعة سرية مسلحة. وعندما أحضروا له باقى المجموعة المزعومة أخبرهم بأنه اعترف بأنه رئيس المجموعة المسلحة، ولكنه عندما سئل عن السلاح أسقط فى يديه وأنكر، ومن ثم أعطى عطوة الأمر بمواصلة تعذيب محمود وهو يقول: "عندى تصريح بالتخلص من كل عنيد" (ص ٢٩).

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال عمن أعطاه هذا التصريح؟ وهنا تأتى الصورة الأيديولوجية لعبد الناصر وعصره؛ ففي اليوم التالى عندما حمل الجنود محمود إلى مكتب عطوة بك انفرجت أهدابه عن نظرة تائهة، وخيل إليه أن الجنود والضباط من حوله صبية يلعبون، أو سكارى يتطوحن فى مسرح عجيب "وتذكر مسرح العرائس.. خيل إليه أن هناك خيوطاً رفيعة تتدلى من أعلى وملتصقة برأس عطوة وفمه وأطرافه وعينه.. بل بدت السماء كلها خيوطاً مدلاة.. وهناك فى مكان عال يد آثمة سوداء ملطخة بالدماء تحرك الخيوط.. فيتحرك الممثلون أو العرائس المصنوعة.. فتنتطق أصوات، وتصدر حركات.. وتنبح كلاب.."(ص ٣١). وقبل أن يواصل عطوة التحقيق مع محمود تدخل طبيب السجن فأمر عطوة أن ينقل محمود لمستشفى السجن حتى تتحسن حالته ثم يعود للتحقيق كما قال الطبيب "وقد تحطم معنوياً وجسدياً، ومن ثم يسلس قياده"(ص ٣٣).

ويتنقل الراوى بنا خلف عطوة الملوانى فيعرض لعلاقته مع خطيبته نبيلة التى يريد لها ويؤله رفضها فتزداد شراسته التى تنعكس على كل من حوله من الإخوان المسجونين وحتى خادمه عويس الذى كان يقارن بين عطوة وأسياده السابقين، ويرى أن شيئاً لم يتغير سوى أن أسياده الجدد "لا يعرفون الله.."(ص ٤٨). وما إن استرد محمود صقر وعيه وبدأت جروحه تطيب حتى نقلوه للزنزانة ٤٧ التى تضم تشكيلة غريبة من الإخوان؛ فألى جانب السودانى رزق إبراهيم نجد الفلسطينى عبد الحميد

النجار والمصري الشاعر يوسف، كما نجد الضابط معروف الحضري (وهو شخصية إخوانية حقيقية ممن شاركوا في حرب فلسطين ومن هنا تأتي شهرته الواسعة). وكانت سعادة محمود صقر كبيرة؛ لأنه وجد أخيراً من يتحدث إليهم ويؤنسون وحدته. وهنا يبدأ الراوى في رسم صورة الإخوان كفرقة ناجية ومبتلاة؛ لأنها تتميز بما لا يتميز به الآخرون، خاصة أنها لا تخضع لشرق أو لغرب. ومن ثم فإن عبد الحميد الفلسطيني انضم للإخوان؛ لأنه رأى فيهم الأمل لتحرير فلسطين والوقوف في وجه أعداء الإسلام (ص ١٨٧).

ورغم التعدد اللغوى الظاهر في هذه الرواية فإنه تعدد خادع؛ فالرواية لا تعبر عن رؤى وأيديولوجيات مختلفة أو متنوعة، وإنما هي تعبر عن أيديولوجية واحدة، ولكن بدرجات متفاوتة، وهي بالطبع الأيديولوجية الإخوانية المعتادة. فعبد الحميد الفلسطيني يتكلم نفس اللغة التي يتكلمها محمود صقر المصري الصعيدي حيث لا يلاحظ اختلافاً يذكر. وبسبب هذا الوضوح في التقسيم إلى طيبين (إخوان) وأشرار (عبد الناصر ورجاله) لم يعانِ المؤلف في تنسيق أو إخفاء مقاصده الأيديولوجية، ولكن الملاحظ أنه يقدم الصوت الإخواني ويعزل الأصوات الأخرى المخالفة ولا يسمح ببروزها إلا وهي تمارس عنفها اللإنساني المقصود والمنظم ضد الشخصيات الإخوانية. ومن هنا كان رأينا أنه رغم أن الكيلاني قدم لنا رواية نابضة بالحياة والمعاناة، ورغم أن التحيز أمر مقبول في الفن إلا أنه مارس على الشخصيات غير الإخوانية عدواناً فنياً؛ فهو يتناغم مع الشخصيات الإخوانية وهي في حالة المعاناة، ويفشل أو لا يريد تقديم أى وجه إنساني للشخصيات غير الإخوانية. وعندما وصل إلى الزنزانة، نبأ القبض على تنظيم إخواني جديد قوامه ستمائة فرد. يعلق الراوى الذي يقبع في مكان ما بين أفراد الزنزانة ويستدعى تجاربه في السجن: "الواقع أن الإخوان في السجون والمعتقلات قد قابلوا هذا النبأ بمزيج من الدهشة والإشفاق.. والأمل أيضاً، إنه يعنى - سبما قال معروف - أن المعركة دائرة، ولم تكتب السطور الأخيرة فيها بعد، وهذا يؤكد للطغاة أن التماذى في العنف قد يخلق مزيداً من الأعداء، ومزيداً من المقاومة" (ص ٢٠٩/٢١٠). ورغم اتضاح أن ما يطلقون عليه "التنظيم الجديد" لم يكن تنظيماً ولم يكن إخوانياً، ولكنه عبارة عن أفراد من الناس العاديين (غير متمين للإخوان) قاموا بالتبرع للأسر

التي سجن عائلها وتركها دون مورد رزق، ورغم ذلك كان رد الفعل على هذا "الجهاز التمويلي" عنيفاً وصارماً، فزادت وتيرة التعذيب مما خلق مصاعب جديدة وأمراضاً جديدة كالعمى النفسى والشلل النفسى (ص ٢٤١).

ومن ناحية أخرى شعر عطوة أن هروب نبيلة إلى أرض لا سلطان له عليها (الكويت)^(٣٠) مثل طعنة غادرة له، وزاد ألمه أن خطاباتها الكيدية إليه تظهر ميلاً إلى الإخوان، ولأنه لا يستطيع الانتقام منها فقد عزم على إلحاق الأذى بأهلها كخطوة وزيادة جرعة تعذيبه لسجناء الإخوان. وفي السجن قال لمحمود صقر: "اسمع يا ابن الحلاق.. السلاح.. أو الموت.. ليس لدى وقت أضيعه معك أكثر من ذلك" (ص ٢٦٨). وبعد أن أصدر عطوة الحكم وهو نصف مخمور انهالت السياط دون رحمة على محمود صقر الذي كان غير قادر على التلطف بكلمات الاستفائة، وسرعان ما انتهى كل شيء. وفي الصباح علم معروف أن محمود صقر قد مات ودفن في صحراء العباسية.. وكتب أمام اسمه في الدفاتر والسجلات كالعادة كلمة "فرار" (ص ٢٧٠). وبينما فوجئ الشيخ أحمد صقر بالأمر لم يملك إلا أن يقول: "ولدى لا يهرب من قضاء الله.. أنا أعرفه" (ص ٣٠١) ثم مات حزناً وكمداً وهو يؤم أهل قريته (ص ٣١٠)، فإن معروف الحضري اعتصم بالصمت فترة ثم أخذ يتمتم: "دم محمود صقر وإخوانه لن يذهب هدرًا" (ص ٣٢٦).

رغم الثثرة السياسية فإن الرواية تتميز بالصدق والعفوية والغنى بالأحداث والشخصيات المتميزة، وقبل كل ذلك فهي تتميز بمتانة المعمار الروائي، وهذا ما يجعلها نادرة في أعمال الكيلاني الاجتماعية. ولعل السبب تحكمه في عنصرى الزمان والمكان؛ فزمن الرواية القصير نسبياً ومكانها المحدود الذي لم يتجاوز حدود السجن الحربى إلا مرات معدودة ساهما في إحكام هذا المعمار. وقد يرجع الصدق إلى تجربة المؤلف في سجون الناصرية. أما العفوية فتجع ولا ريب إلى سلاسة اللغة وسلامتها وإلى دقتها في التعبير، وكذلك إلى واقعية الحوار وذكاء المتحاورين حتى جلادى السجن فى مرات قليلة (ص ٢٥٠/٩١). هذا بالإضافة إلى المسحة الصوفية التي تتحلى بها الرواية خاصة ما يتعلق بمحمود صقر ووالده الشيخ أحمد صقر الذى يكاد يكون صورة معدلة رغم أنها أقدم من صورة الشيخ المداخ؛ فصورة الأب المكلوم تكاد تكون هى أكثر صور الرواية تأثيراً وبقاءً.

(٣)

تنتهى رواية "رحلة إلى الله" والإخوان على ثلاثة أصناف: قتلى وسجناء وهاربين خارج مصر وداخلها، ولكن سرعان ما يخوض الإخوان تجربة أخرى مع النظام الناصري فى عام ١٩٦٥، وهى التجربة التى حاول الكيلانى أن يعرض لها، وفى رواية "رجال وذئاب" (١٩٨٦) التى تعتبر امتداداً باهتاً للرواية السابقة. تدور "رجال وذئاب" فى عالم الطبابة، وهو العالم الذى خبره الراوى كما سبق وأشرنا. والشخصية الأولى فى الرواية هى لطبيب الامتياز "عادل فتوح"، الذى يعيش فى سكن الأطباء، ويسعى للزواج من زميلته الطبيبة "فضيلة علام"، ولأن عادل فتوح يكاد يكون صورة "مدنية" من عتوة الملوانى فإن المتابع لأعمال الكيلانى يشعر أن أوصاف شخصية الشرير لديه تكاد تكون نمطية مكررة.

وكعادة الكيلانى فإنه يضع الشخصية الأصولية "رشدى القصاص" فى وضع النقيض دون سعى منها فى مقابل شخصية زميل دراسته عادل فتوح، ولأن عادل الذى يعمل مع الأجهزة الأمنية شعر أن وجود رشدى يهدد خططه المستقبلية خاصة بعد أن أبدى رغبته فى الزواج من فضيلة فإنه أخذ يعد العدة للتخلص منه، وكان الوقت مناسباً عندما بدأت الحملة الحكومية على الإخوان، وخاصة بعد صدور كتاب "معالم فى الطريق" وكتاب "جاهلية القرن العشرين"، وعندما بدأت حملة الاعتقالات ضد الإخوان، الذين أطلق عليهم عبد الناصر لقب الرجعية الدينية المتأمرة، وتم اعتقال كل من سبق اعتقاله منذ عام ١٩٤٨، واشتعلت الحملات الإعلانية العنيفة، وأصدر الأزهر فتوته الشهيرة ضد الإخوان كفتة ضالة تحارب الله ورسوله، فى هذه الأثناء كانت فضيلة كنبيلة فى "رحلة إلى الله" تواصل رحلتها لتكون أصولية إخوانية، وهنا لا بد من الإشارة إلى رمزية الأسماء لدى المؤلف خاصة أسماء النساء. وأخذ الراوى -كما هو متوقع- يحكى حكاية تنظيم ١٩٦٥ وساق على ألسنة الشخصيات كل ما يريد قوله عن الظلم الذى تعرض له الإخوان، ولم تعرف له مصر مثيلاً حتى فى عصر الخديوى والإنجليز، وأن ما حدث للإخوان كان كما تساءل الشيخ علام "رجعة إلى عصور الغاب" (ص ١٦٧).

وبينما تبحث فضيلة عن طريق فوجئت بالقبض على عادل فتوح، وكان الأمر لغزاً محيراً، لكن سرعان ما اتضح أن اعتقاله كان نتيجة لبعض الصراعات الداخلية ولحسابات حزبية وراء الستار، وسرعان ما دخل عادل في دوامة التعذيب والترحيل وفي مزرعة سجن طرة أخذ يسأل عن رشدي القصاص، ثم حاول أن يلتمس لديه الراحة، ولكن سرعان ما أصابه الذهول عندما عرف أنهم سيفرجون عن رشدي، ولكن هكذا أراد الراوى حتى يخرج رشدي ليتزوج فضيلة ليلة الحرب. وبذلك حقق انتصاراً شخصياً للأصولى على أعدائه الذين اندحروا أمام الإسرائيليين وفقدوا سيئاً، بينما لا يظهرون فتوتهم وشراستهم إلا أمام شعبهم الأعزل المعتقل، ولكنهم -كما سبق على لسان معروف في "رحلة إلى الله"- لا يتعظون بأحداث التاريخ" (ص ١٨٩).

(ج) من السادات إلى مبارك

(١)

رغم كثرة ما كتب الكيلانى من روايات؛ فإنه لم يتعرض لحادث مصرع السادات، وهنا يتناقض الكيلانى مرة أخرى مع نجيب محفوظ الذى تعرض لحادث الاغتيال فى روايته القصيرة "يوم قُتل الزعيم" (١٩٨٥). ربما كان السبب عدم معايشة الكيلانى للحادث عن قرب، ولكن هذا لم يكن ليعوقه عن كتابة عمل روائى والدليل أعماله التاريخية العديدة، ولكن السبب الأرجح أن الكيلانى أتقن أن يروى من موقع المدافع عن التيار الأصولى الذى يراه مسالماً مضطهداً من قبل النظم الحاكمة التى تسومه العذاب خلف الأسوار وخارجها، ولكن فى حادث مصرع السادات ظهر الأصولى عنيفاً قاسياً عندما تسمح الظروف، وهذا ما لا يمكن تجاهله؛ لذا لم يتعرض لحادث المنصة بل قفز فى رواياته التالية على عصر السادات ليتناول الواقع المعاصر فى عدة روايات معاصرة.

التطور الحقيقى فى روايات نجيب الكيلانى التالية لحادث المنصة يتصل بأدواته الروائية؛ فرغم أنه لا يكاد يستخدم غير تقنية الراوى العارف، إلا أن لغته قد مالت مع الوقت إلى السلاسة والحوارية، ومن ثم إلى الواقعية كذلك أصبحت حبكات بعض رواياته أكثر إتقاناً. ولعل السبب أنه مال فى هذه الروايات إلى تكثيف الزمان وتركيزه، بل ومال قبل هذا إلى التخفيف من حدة التوجه الإسلامى الذى أصبح على سبيل المثال فى روايته "اعترافات عبد المتجلى" (١٩٩١) من الرقة والشفافية بحيث لا يكاد يشعر به القارئ غير المتربص!

"اعترافات عبد المتجلى" مغامرة المعاصرة تحيل على مغامرات الأدب الشعبى العربى القديم؛ فعبد المتجلى القصاص كان -رغم حصوله على دبلوم مدرسة الصنائع- طبيباً إلى درجة السذاجة. يعيش ويعمل فى مجلس بلدية كفر أبو سالم إحدى قرى الدلتا. وذات يوم قرأ عن سرقة أحد الأوناش التى تستخدم فى بناء "مترو الأنفاق" بالقاهرة فشغله الأمر وتابع القضية بشغف لفت أنظار أهل قريته. والسبب أن عبد المتجلى أخذ يصور الحادثة بصورة تجعل منها مأساة قومية لها دلالاتها الخطيرة أقلها أنها "تحد خطير لإرادة الأمة" (ص ٦)، وزادت ثورة عبد المتجلى عندما علم أن الحادثة قيدت ضد مجهول. وبما أنه -كما تقول أمه العجوز- مغرم بالبحث عن المتاعب فإنه لا يعبأ بالسافرين منه، ويقرر السفر إلى القاهرة لتقصى الأمر والبحث عن الونش بنفسه. وأخذ عبد المتجلى يزرع القاهرة طولاً وعرضاً حتى قبضت عليه مباحث أمن الدولة. ومع الوقت يتضح لنا التشابه الكبير بين شخصية عبد المتجلى وشخصية أبو الفتوح التى سبق التعرض لها؛ فرغم اختلاف العصر فإننا لا نكاد نجد اختلافاً يذكر بين عقلية الشخصيتين وطريقة تفكيرهما. ويتبين ذلك على أفضل وجه فى طريقة وصف التحقيق الذى يجرى معه؛ فالتحقيق يقوم على مفارقة لا يمل الكيلانى من إعادتها فى رواياته التى تتناول هذا الأمر؛ فالمحققون لم يصدقوا أنه برىء، ولم يقتنعوا بموضوع الونش خاصة ضابط المباحث، الذى يصفه الراوى العليم (بسخرية مرة) بأن فى وجهه "المضى" ذبيبة الصلاة؛ فالضابط ظن أن عبد المتجلى لابد أن يكون إرهابياً خطيراً

وحلقة وصل "ينقل الرسائل والأوامر بين الفصائل الإسلامية المتطرفة في المحافظات والقاهرة وأسيوط، والصعيد بصفة عامة، حيث تتصف هذه الجماعات المتطرفة بالعناد والإصرار والمغامرة" (ص ٩٩). وبدأ تعذيبه على أساس أنه ينكر انتسابه لإحدى الجماعات الإسلامية المتطرفة، وسأله الضابط في استراحة التعذيب :

- "هل أنت من تنظيم الجهاد، أم من الجماعات الإسلامية، أم من التكفير والهجرة، أم من الإخوان المسلمين أم من جمعية التبليغ أم من الطرق الصوفية أم...؟"
ورغم ارتباك عبد المتجلى قال ببراعة: "وما صلة هؤلاء بالونش ؟ ثم إننى لا أعرف الفرق بينهم، وليس لى أدنى صلة بهم" (ص ٩٥).

وما كان من الضابط إلا أن وضع أمام عبد المتجلى مجموعة من الكتب التى صادروها من بيته وقال له وهو يضغط على أسنانه : "إن فيها الكثير من الكتب التى يتغذى عليها المتطرفون".

- "متطرفون ؟ كيف ؟ إن فيها مجنون ليلى ، والأغانى ، ورباعيات الخيام، ونزار قبانى".

انقلبت سحنة الضابط وقال فى ضيق: "وفىها أيضاً كتب "معالم فى الطريق" و"رحلة إلى الله" و "الفريضة الغائبة" ومؤلفات "الشيخ كشك" و "جمهورية أفلاطون" (ص ٩٦/٩٧). ولما لم يجدوا شيئاً يأخذونه عليه حجزوه قليلاً حتى تداوى جروحه ثم أطلقوه فعاد إلى قريته ليحدثها عن أنه اكتشف أن هناك أموراً أخطر من سرقة "الونش" تتصل بتلوث البيئة وثقب الأوزون. فازدادت سخرية القرية منه. أما الأطفال فبدءوا يطلبون منه أن يحكى لهم عن "العصابة المجرمة التى ثقت السماء" (ص ١٧٠).

إلى جانب السخرية المحببة فى أحداث الرواية يلاحظ أمرين: الأول أن الراوى يشير إلى أحد رواياته التى سبق التعرض لها فى هذا الباب أعنى "رحلة إلى الله"؛ حيث يضع على لسان المحقق ما يوحى بخطورتها على الأمن العام، ويشبه هذا ما جاء فى روايته "ملكة العنب" (١٩٩٢) التى تدور أحداثها فى قرية "الرباعية" إحدى قرى الدلتا؛ حيث يثور أهل القرية بسبب وصول جثة أحد فلاحىها الذين قتلوا فى العراق،

وبعد أن تأتي الحكومة لمعاقبة القرية يتدخل الراوى المقتحم ليحدثنا عن بطل الرواية وقريته فيقول: "وهكذا كان الشيخ محمد حسب الله يرى أن الرباعية ليست أبداً تلك القرية الخطيرة التي تحسب لها الحكومة ألف حساب، صحيح أن فيها بعض الطلبة الملتحين المنادين "بالحل الإسلامى"، لكن لم يثبت أن أحداً منهم كان عضواً فى تنظيم إرهابى، أو اشترك فى عمل من أعمال العنف، اللهم إلا ذلك الطالب فى كلية الطب منذ أكثر من خمسة وثلاثين عاماً.. إنه تاريخ تذكره القرية جيداً، فقد فصل من كليته، وحكم عليه بالسجن عشر سنوات، لكنه خرج بعد ذلك قبل أن يستكمل مدة العقوبة، وأتم دراسته، وسافر للعمل بالخارج منذ ثلاثة وعشرين عاماً، حتى كاد ينساه الناس لولا زيارته السنوية الخاطفة، وكتاباته الأدبية المؤثرة، وبعض أعمال الخير التى يقوم بها أحياناً" (ص ٩٣/٩٤).

وقد ترجع أهمية هذه الفقرة إلى أنه يتحدث عن نفسه، يلخص تجربته، ويصف كتاباته بأنها "مؤثرة"، وقد يشير هذا من طرف خفى إلى عدم رضائه بنصيبه من الشهرة والاهتمام النقدي.

(٣)

وفى روايات نجيب الكيلانى الاجتماعية العصرية نلتقى دائماً بعدة عناصر شكلية أو تكوينية لا تتغير ولا تتطور رغم المسافات الزمنية بينها؛ فالأحداث تدور غالباً فى قرية صغيرة تقع فى دلتا مصر. هذه القرى غير موجودة على الخريطة، ولكنها لا تكاد تختلف عن قريته "شرشابة"^(٣١) كما عهدتها المؤلف فى طفولته، وكما عهدتها قارئ "لمحات من حياتى"، وكأنها أى شرشابة قد أصبحت شيئاً سرمدياً لا يغيره الزمن المتقلب. كذلك يوجد لدى الكيلانى شخصيات نمطية يكررها فى رواياته المختلفة. فهناك دائماً شيخ وقور خبير يمثل التقاليد الإسلامية القديمة ذات الصبغة الصوفية، وكذلك هناك شخصيات منتمية للإخوان أو فى طريقها إلى الانتماء، وهى أحياناً تكون حية نابضة، وأحياناً تكون مجرد حوامل لآراء الراوى، ولكنها فى كلتا الحالتين تكافح

وتتناضل أنواعاً كثيرة من المعوقات الاجتماعية والسياسية. تتعرض لمحنة بعد أخرى، ولكنها تصمد دائماً لا تتقاعس عن مساعدة الغير أو الأخذ بيده، وعندما يتبين للجميع أنها صلبة العود يموت الشيخ التقليدي (غالباً في ظروف مأسوية) تاركاً المجال للشخصيات الإخوانية (ربما لأنها الأصلح للبقاء) لتواصل كفاحها ضد الظلم والاستبداد.

ولكن المأخذ الرئيسى على أعمال نجيب الكيلانى هو أنها لا تقوم بأى بنوع من خرق "أفق التوقعات" Erwartungshorizont^(٢٢)؛ فهي ترتبط بالأعراف الاجتماعية والثقافية لجمهور محدد تتوجه إليه عن عمد لهدف دعائى أو تعليمى. ومن هنا ورغم الحيوية التي تتمتع بها بعض رواياته فإنها جميعاً تمضى منذ العنوان سريعاً إلى غايتها الأيديولوجية؛ فهي لا تحتوى على "فراغات" أو "مبهمات" Unbestimmtheitsstellen^(٢٣) يترك ملؤها أو تحديدها لخبرة وذوق القارئ؛ فالكيلانى يصادر عن طريق الشكل التعليمى المبسط والعديد من العلامات النصية (مثل العناوين أو الآيات القرآنية الافتتاحية ذات الهدف التوجيهى، وكذلك عن طريق الجمل المأثورة وهي غالباً ذات صبغة دينية) على التعدد الدلالى لنصوصه ويحدد طريقة قراءتها.

وقد أدى هذا كله إلى استخدام نوع واحد مبسط من أنواع الرواة؛ فالراوي فى أعمال الكيلانى المدروسة راو عليم مقتحم Allwissender Erzähler يحمل فى تعليقاته نبرة صوت المؤلف الفعلى. راو ثابت يسرد حكايته بأسلوب تقليدى على قارئ إسلامى أصولى يتفق معه فى الأفق الثقافى وفى التوقعات ذات الصبغة الأيديولوجية الأصولية، ولا يكاد يتغير رغم تغير أزمنة الحكى وأماكنه.

٨ - العودة وصناعة العنف فى السبعينيات

صورة التيار الأصولى عند فتحى غانم

(أ) فتحى غانم : حياته وأعماله

(١)

فتحى غانم (١٩٢٤-١٩٩٩) أحد أبرز كتاب جيل الخمسينيات أو جيل الوسط كما يسمى أحياناً. ورغم أننى لا أرفض الفكرة القائلة بالتقسيمات الجيلية وأراها مفيدة لتأريخ الأدب إلا أن هذا وحده ليس كافياً للجمع بين نجيب الكيلانى وفتحى غانم — هنا. ربما كان السبب الأكثر وجاهة هو تناقض رؤيتهما منذ البداية وحتى النهاية؛ فنجيب الكيلانى ريفى من إحدى قرى الدلتا، بينما فتحى غانم قاهرى بل وله أصول أرستقراطية (من جهة جده لأمه). نجيب الكيلانى درس الطب بينما فتحى غانم درس القانون. وكلاهما تلونت رؤاه قبل الثورة المصرية فى ١٩٥٢؛ حيث انضم نجيب الكيلانى للإخوان، بينما لم ينضم فتحى غانم لأحد التيارات رغم أنه كان يراقبها عن قرب خاصة التيارين الشيوعى والإخوانى. وربما كان السبب يرجع لعمله النيابى أو لأصوله الأرستقراطية أو لأنه لا يريد العمل ضد الحكومات مهما كانت. وربما كان السبب الذى قدمه هو صحيحاً حين قال : "كان الإحساس الذى يغالبنى هو أنى لا أفهم بالضبط ماذا يريدون، وحفلات الشيوعيين لا تريحنى وهتافات الحناجر والعروق النافرة للإخوان لا تدعو إلى الاطمئنان، ولعل الذى منحنى حصانة من الانجذاب إلى أحد هذه التيارات، هو أننى نشأت فى بيت يهتم بالعلم، وكان يتردد عليه كبار الأدباء والمفكرين"^(٣٤).

وهناك سبب آخر أشار إليه فتحي غانم فى موضع آخر حين قال: "طبيعتى انطوائية، ولم أفكر يوماً فى أن أقوم بخدمة عامة اختلط فيها بالناس، وأصدقائي معدودون، يقل عن عدد أصابع يد واحدة، ومعارفى قليلون، ولا أحضر أفراحاً، ولا أمشى فى جنازات، وليس من السهل اقتحامى، ومن يفلح يكتشف أنى مصاب بحساسية مفرطة مرهفة" (٢٥). فلما قامت ثورة ١٩٥٢ وجد الكيلانى نفسه فى الحزب المعارض ووجد غانم نفسه معها. ورغم أن الاثنين بدءا الكتابة بعد قيام الثورة إلا أن الكيلانى وجد نفسه ضحية لها، بينما يمثل غانم ابنها البار، كل هذه الأسباب وغيرها كانت مبعثاً لاختلاف رؤية كل منهما لعصره والتيار الأصولى.

(٢)

لا ريب أن العمل النيابى (ثم الصحفى وكذلك هواية لعب "الشطرنج") قد أثر بعمق على مسيرة فتحي غانم الروائية، ووسمها بعدة علامات يمكن اقتفاؤها فى أعماله الروائية. ولعل أهم هذه السمات اثنتان هما : البناء الروائى المحكم، ودور الراوى الذى يبدو غالباً كمؤرخ حذر يهتم برصد حركة المجتمع دون التورط فى الخطابة أو الوعظ؛ فالقاسم المشترك بين أعمال فتحي غانم الروائية أنها جميعاً تنتمى إلى ما يسمى بالرواية السياسية أو التاريخية المعاصرة، وأنها تحرص دائماً وأبداً على إثارة ما يمكن تسميته بقضية "تنمية الوعى الاجتماعى السياسى". الوعى بما يحدث وبما يجب أن يحدث (٢٦). ولأنه عاش مراحل الثورة فى صعودها وأنكسارها كانت رواياته بمثابة شهادة ونبوءة عن مراحل تلك الثورة وعلاقتها بالسلطة فى مصر؛ حيث اهتم على نحو خاص بمناقشة تناقضات وصراعات القوى السياسية والاجتماعية والثقافية فى المرحلة الانتقالية التى عاشتها مصر عقب تلك الثورة وما أحدثته من تغيرات فى البنى السياسية والاقتصادية والثقافية وفى تعقد علاقاتها بالمتقنين من احتواء وقهر ثم توافق وانسجام فى نهاية مرحلة عبدالناصر وما تلا ذلك من مراحل؛ فروايته الأولى "الجبل" (١٩٥٧)، التى لعب فيها راوياً دور المحقق، تضمنت رسالة واضحة، وهى أن التخطيط لمشاريع اجتماعية يحتاج إلى فهم للأرض والناس والدواب التى ستكون حقلًا للتجربة . هذا ما كان يسيطر عليه وهو يقدم الرواية التى تدور أحداثها حول رفض سكان الجبل

(غرب الأقصر) الإقامة فى قرية "القرنة" النموذجية التى أنشأتها الحكومة؛ فالقرية رغم عصريتها ستقضى على عاداتهم وقيمهم ، وتحرمهم من قريهم من كنوز الجبل حيث آثار الفراعنة التى يسرقونها؛ لهذا رفضوا القرية الجديدة ذات الجمال الهندسى التى بناها لهم المهندس المصرى حسن فتحى، وفضلوا الإقامة فى كهوفهم التى يسكنونها فى حوض الجبل . وفى روايتى "الرجل الذى فقد ظله" (١٩٦٢) و"زينب والعرش" (١٩٧٢) جسد وحل بالصورة والرمز والمجاز العالم السرى المعقد والمثير للحياة فى كواليس الصحافة والسياسة وصراعات القوى فى كل من مرحلتى عبد الناصر والسادات؛ فالمثقفون مشغولون بصراعات فردية حادة على المناصب والثقوذ، ويستخدمون فى ذلك كل أدوات التسلق والنفاق والتعلق ، والحقيقة فإننا نجد فى رواياته ككل "لوحة متعددة لسلم الصعود بكل أنواعه ، والمصعد الخاطف السرعة ، ولسلم الخدم وفى الخلفية دائماً مشروع للمدينة الفاضلة" (٢٧).

(٣)

كذلك كانت قضية العنف إحدى أهم القضايا التى شغلت فتحى غانم ككاتب صحفى وروائى، وقد اهتم بها منذ بدايات عمله الصحفى فى عهد عبدالناصر. ومما يذكر فى هذا السياق زيارته كصحفى لمنزل المتهم فى محاولة اغتيال جمال عبدالناصر فى حادث المنشية عام ١٩٥٤^(٢٨). وفى آخر كتبه "أزمة الإسلام مع السياسة" (١٩٩٨) الذى يرى فيه أن غياب النشاط العقلى عند المواطن المسلم كان سبباً مباشراً لأزمة الإسلام مع السياسة. فى هذا الكتاب قدم فتحى غانم تحليله الأخير لظاهرة العنف فى المجتمع المصرى؛ حيث أعادها إلى "الخطأ الفادح الذى جاء من العمل فى الشارع المصرى، وإلى القيادات التى تلاعبت بالشباب وبشعارات الدين لأغراض سياسية ثم تركت هؤلاء الشباب بلا قيادة"^(٢٩)، وكان من الطبيعى أن يسقط الكثير منهم فى حبال التنظيمات الأصولية المسلحة.

أما كروائى فقد تناول قضية العنف فى عدد من رواياته مثل روايته "تلك الأيام" و"حكاية تو"^(٤٠). ويهمنا فى هذا السياق روايته "الأفيال" (١٩٨١) التى قدم فيها صورة مجهرية مقطعية عن عوامل صعود الأصولية الإسلامية. واستشعر فيها الخطورة الأمنية

التي يمثلها صعود وتصعيد عنف المد الأصولي، بالإضافة إلى روايته الأخيرة "ست الحسن والجمال" (١٩٩١) التي قدم فيها صورة عرضية أفقية لتاريخ مصر الحديث، كما استشعر فيها خطورة السيطرة الاقتصادية لجماعات المد الأصولي على مقدرات المجتمع المدني.

(ب) الأفيال والعنف السياسي والديني في السبعينيات

(١)

لا ريب أن منطق العنف الذي سيطر على السنوات الأخيرة من حكم الرئيس السادات هو الذي فرض على فتحى غانم أن يكتب رواية "الأفيال" التي نشرت سلسلة في مجلة روزاليوسف قبل اغتيال السادات ثم عاد وأصدرها بعد مصرع الرئيس السادات^(٤١). ومن هنا يمكن أن يقال إن "الأفيال" رواية ذات نفس ملحمي تنبؤي؛ فهي تؤرخ للماضي، وترصد - رغم أنها تروى بالضمير الثالث - الواقع، وتستشرف المستقبل الذي يمكن أن تتول إليه أحداث العنف الديني في مصر، وربما كان هذا أيضاً سبباً للشكل الذي أخذه معمار الرواية المحكم.

منذ بداية "الأفيال" يلاحظ القارئ أن الراوى لا يراعى الترتيب السببي أو الزمني للأحداث؛ حيث يعمد إلى تشظية وتفطيت الأحداث بهدف التغريب، ولتوضيح هذا الكلام يهمنى الإشارة إلى تفريق الناقد الشكلي الروسى بوريى توماشفسكى Tomasevskij (1957-1890) فى عام ١٩٢٥ بين متن القصة Fabel وحبكتها Sujet أى طريقة البناء فى الرواية؛ فبنية الحكاية أو متن القصة يعتمد الترتيب الزمنى والسببي، بينما الحكاية تعنى طريقة ترتيب أحداث القصة فى العمل الفنى^(٤٢). وعند العرض لرواية من قبيل "الأفيال" لا بد للمرء من أن يبدأ بتجميع شذرات الحكاية المتناثرة وإعادة تنظيمها فى بنية زمنية سببية ثم ينتقل إلى الحديث عن معمار الرواية والبحث عن أسباب المؤلف لاختيار البنية التي ارتأها لروايته.

نقطة البداية الزمنية تعود إلى طفولة الشخصية الرئيسية في الرواية "يوسف منصور" (٤٣)؛ فجده الذي يحمل البطل اسمه (وكأن تكرار الاسم تكرار للفشل) كان قائداً في البحرية المصرية، وقد لجأ إبان الثورة العربية مع الخديوي توفيق إلى الأسطول الإنجليزي، وبعد الاحتلال الإنجليزي لمصر تصور هذا الجد أن من يطلب القوة المادية لا بد وأن يطلبها لدى هؤلاء المنتصرين؛ لذا أرسل ابنه "منصور" إلى إنجلترا ليتعلم في (أوكسفورد) ليحصل على أسرار قوة الإنجليز؛ فإذا عاد شغل أعلى المناصب، ولكن منصور يفشل، وبعد عودته عاش عائلة على أموال والده حتى بعد زواجه وإنجابه لبطل الرواية. وبعد موت "منصور" ثم الجد واستيلاء أخوة منصور على الميراث يعيش بطل الرواية "يوسف منصور" حالات متتالية من الفشل؛ حيث يفشل في التعليم وفي الزواج وفي تربية ابنه الوحيد "حسن" الذي انتهى إرهابياً قاتلاً. وبعد الحكم على حسن دخل يوسف منصور في دوامة كبرى من الذل والإهانة حتى التقى بصديقه القديم "مراد حستين" الذي أصبح مليونيراً. وتمكن مراد من إقناع يوسف منصور بأن عليه أن يرتاح قليلاً، وأن يذهب في رحلة استجمام ستعدها له شركة سياحية سرية تدعى "د.س"، وأنه لا بد أن يذهب إلى (زيورخ) حيث تبدأ الرحلة من هناك (وكذلك تبدأ نقطة الانطلاق السردية للرواية). ففي زيورخ، وبعد أن أكل شريحة لحم وفطيرة تفاح، أصيب بمغص حاد، وقبل الفجر سمع طرقة على باب حجرته في فندق "ترومبي"، ثم دخل رجلان قال له أحدهما إن الرحلة ستبدأ بعد قليل ثم قام بتخديره. وبعد أن أفاق وجد نفسه في طائرة "هليوكبتر" تنقله من (زيورخ) إلى مكان مجهول. وبعد أن هبط من الطائرة استقل سيارة. وعندما كرر محاولاته لمعرفة المكان، جُوبه كالعادة بالصمت وبالتذكير بشروط المؤسسة، وإبان محاولاته المتكررة والفاشلة لمعرفة موقعه وهدفه يعمق أحداث الرواية بالتذكر فيتأرجح زمن السرد بين الماضي والحاضر؛ فالحاضر (وهو زمن الرواية الواقعي) غير محدد؛ حيث تنتفي القدرة على إدراك الزمن إدراكاً طبيعياً. أما الماضي فهو ماضى الشخصية قبل نقطة الانطلاق السردية. يعود بنا يوسف منصور إلى ماضٍ متنوع متعدد الأغوار أو إن شئنا الدقة إلى ماضٍ مفتت مجزأ من مختلف مراحل عمره؛ فمرة يعود بنا إلى شبابه ومرة لطفولته وثالثة لكهولته مع التركيز على تلك الأحداث التي ترتبط بفشله وهزائمه المتتالية. وكان هذا التركيز يحدث غالباً عن

طريق استرجاع طويل وأحياناً عن طريق استرجاع تكرارى قصير أو جزئى لا ليشوش على جريان الأحداث، ولكن -وكما قال المنظر الألمانى إيرهارد ليمرت- Lämmert - "لينيرها مرة بعد أخرى" (٤٤).

ورغم براعة المؤلف المعروفة فى استخدام "تقنية التنقل بين الأزمنة" إلا أنها ليست التقنية الأساسية فى "الأفيال". التقنية الأساسية هى تقنية "خرق أفق التوقعات" (٤٥) التى افتقدناها لدى نجيب الكيلانى؛ فإطار "الأفيال" العام تتخلله "ثغرات" و"مواضع إبهام" عديدة، وكلما حاول القارئ -بناء على خبرته الجمالية- ملأها أو تحديدها، وبالتالى توقع ما سيأتى تقوم الرواية بعملية استرجاع تكسر توقع القارئ، وتجعله يعيد محاولة بناء الأحداث وتكوين توقعات جديدة سرعان ما تخرقها الرواية باسترجاعات جديدة. وهكذا يتم "فعل التواصل" (٤٦) بين النص الأدبى وقارئه حتى نهايته، وعندها فقط يمكن للقارئ إعادة بناء الأحداث وتكوين صورة شبه متكاملة يترد على أساسها مرة أخرى لإعادة ملء الثغرات السابقة وفك الشفرات الملفة، ومن ثم محاولة جديدة أقرب لفهم الرواية ككل ومقاربة المنظومة الفكرية التى تجسدها.

(٢)

رغم أن يوسف منصور قد وافق على الرحلة إلى هذا المكان المجهول ليتخلص من أفكاره السوداء ، وليترك نفسه على سجيته، إلا أنه يستشعر الخطر؛ لأن ذكرياته وذاكرات من يعرفونه من سكان المنتجع تهاجمه مرة بعد أخرى. لقد فوجئ يوسف منصور بأن سكان المكان يعرفون الكثير من أسرار حياته. أهم هذه الأسرار كانت تلك التى تتعلق بمصير ابنه أو الشخصية الأصولية فى "الأفيال". ويتم ذلك عن طريق عدة استرجاعات تقدمها الرواية لشخصية أخرى مهمة هى اللواء الحوت رئيس جهاز الشرطة السابق، وعن طريقه نتعرف عما حدث للشخصية الأصولية وعما وقع منها. ونحن كقراء لا نلتقى بشخصية "حسن يوسف منصور" مباشرة، ولكن من خلال الرجعات التى يقوم بها كل من الأب واللواء الحوت؛ مما يؤدي إلى تشظى حكاية الابن على امتداد فصول الرواية؛ ففشل يوسف منصور مع ابنه حسن هو بؤرة الألم والتشويق التى تحرك أحداث الرواية. ومن هنا يعمد الراوى إلى تجزئتها والعبث بترتيبها.

يظهر حسن بداية كابن عاق تنكر لوالده وكفره، ثم انتهى به الأمر أن يشارك في اغتيال إحدى الشخصيات العامة، وعن طريق الرجعات التي يقوم بها الأب نتعرف على مراحل نمو بذرة التمرد لدى حسن يوسف منصور. في البداية؛ فقد حسن احترامه للمدرسة؛ لأنها عملت على وأد مواهبه القيادية باعتبارها شقاوة، ثم ازداد الأمر سوءاً عندما فقد احترامه للبيت أيضاً بسبب الصراع الدائم بين أبيه وأمه. وإبان تربيته تعرف إلى أحد أفراد جماعة "التقوى والتقوية" فبدأ عملية تجنيده. وبسبب انشغال الوالدين بصراع القوى بينهما لم يلاحظا التغيرات التي طرأت على حسن حتى فوجئاً بابينهما الذي لم يكد يتجاوز الرابعة عشرة من عمره في ليلة العيد الكبير يتهم أمه بالتبرج ووالده بالكفر، وينتهي الأمر بأن يقوم الأب بصفعه وطرده من البيت.

وبعد خروج حسن بدأ يوسف منصور رحلة البحث عنه! وعندما ذهب يوسف إلى مدير الأمن وبعد حوار طويل عن سن الولد ومدرسته وتدينه غير العادي، قال مدير الأمن: "هناك أحد احتمالين كبيرين: إما أنه قرر أن يخرج في رحلة.. ذهب إلى مكان ما... الاحتمال الثاني.. هو أن المسألة أكثر تعقيداً.. فبعض الأولاد ينضمون إلى جماعات دينية.. هذا قد تكرر بصورة ملحوظة في الأشهر الأخيرة.. وهم يجمعون الأولاد في أماكن منعزلة.. في الصعيد.. في نواحي المنيا كما حدث مرة.. أو في إحدى الصحاري. على أية حال لو حدث هذا فسنعلم به" (ص ١٧٧). كان يوسف منصور في حقيقة الأمر يجهل تماماً ما تورط فيه ابنه؛ لذا حاول أن يسأل عن هذه الجماعات الدينية. كيف الوصول إليها. ومن هم الذين يتولون أمرها، ولكن مدير الأمن يهدئه بأنه لا داعي للتسرع وراء احتمالات لا تنتهي؛ لأن هذه الجماعات سرية تنكر وجودها (ص ١٧٨). ومضت الأيام ولم يظهر حسن ولم يكف يوسف عن البحث. وأثناء بحثه التقى الدكتور صبرى ابن الشيخ عبد السلام صبرى الذى أضاف أثناء حديثه نقطة جديدة قد تكون (بالإضافة إلى فقد الثقة في البيت والمدرسة) أحد أهم أسباب ظهور هذه الجماعات، وهي أن علماء الدين لم يعودوا كما كانوا في جيل والده؛ حيث أصبحوا الآن فئتين: فئة موظفي الشيوخ الذين يسعون إلى تدعيم مناصبهم أو الحصول على ترقية أو مكافأة، وفئة لونت الدين بالسياسة، كما يحدث من الجماعات التي لا تحركها سوى الأطماع السياسية ومناوراتها.

وبيتما يواصل يوسف منصور بحثه وأسئلته الساذجة وقعت حادثة اغتيال الدكتور أبو الفضل عميد كلية الحقوق على يد أعضاء من جماعة "التقوى والتقية"، وهو خارج من بيت زميل له بمدينة المهندسين. والغريب أنهم لم يعتدوا على زميله الدكتور بسيوني أستاذ القانون الدستوري، الذي شهد على المعتدين فقبض عليهم واحداً بعد الآخر، وكان حسن يوسف منصور من بينهم. وأثناء المحاكمة تذكر حسن لوالده، وبعد أن حكم على حسن بالمؤبد، دخل يوسف منصور في دوامة العجز والإحباط لفشله في مساعدة ابنه الوحيد.

أما بداية حسن مع جماعة "التقوى والتقية" وتحوله إلى قاتل فنقع عليه في رجعات أو اعترافات اللواء سعد الحوت رئيس جهاز الشرطة السابق، ولأن ما حدث لحسن يمثل أكبر مواضع الإبهام فإنه يتم توضيحه وتحديدته عبر أطول الرجعات في الرواية. الحقيقة أن القارئ لا يقف فقط على ماضي حسن، وإنما أيضاً على ماضي مصر في هذه الفترة. وفي هذا المنتجع الغريب فوجئ يوسف منصور بأن اللواء الحوت كان ينتظر قدومه؛ لأنه يريد تصفية حسابات ما معه. وما إن وصلا إلى بداية الصحراء حتى بدأ اللواء الحوت يقول: "إنني أدرك الآن سبب لقائنا... أنبت يوسف منصور الذي أنجب حسن يوسف منصور.. وأنا سعد الحوت.. الذي صنع الإرهابي حسن يوسف منصور.. وعلينا أن نصفي هذا الحساب" (ص ١٣٥).

ورغم غضب يوسف منصور واعتراضاته واتهاماته واصل اللواء الحوت تقديمه لأخطر البيانات الروائية فيما يخص عودة الجماعات الأصولية للحياة العامة، ومن ثم بداية العنف الديني في السبعينيات: "كان أحد التعليمات في فترة من الفترات أن أدمم اتصالاتنا بالجماعات الإسلامية^(٤٧). استعداداً لخطة عمل جديدة. طبعاً نحن على اتصال بكل من لهم نشاط سياسي في البلد أياً كانوا.. عندما طلبوا مني تدعيم اتصالاتي بالجماعات الإسلامية لم أكن أنتظر حتى يصلني هذا الطلب.. كنت على اتصال بها بالفعل وعندى أخبارها بالكامل.. إلى درجة أنه بين جماعة من التقوى والتقية.. ضابط من أولادي" (ص ٢٠٥/٢٠٦). هذا الضابط "زياد الأسمر" لم يكن متديناً، ولكنه كان نشيطاً ذكياً، وإلى جانب ذلك "فيه غلظة وميل إلى التسلط وممارسة الجبروت" (ص ٢٠٧). وقد تمكن زياد من اختراق الجماعة والوصول إلى قيادتها،

بل بدأ استخدامها لتنفيذ توجيهات اللواء الحوت ضد الشيوعيين وغيرهم من القوى المعارضة: "فينقض أولاده على الشيوعيين يحاصرونهم ويمزقون جرائدهم ويرهبون من يفكر في مجرد السؤال عن أخبارهم. نفس التكتيك الذي كنت أستخدمه من خلال قيادات للشيوعيين لضرب أي تحرك من الجماعات الدينية أو غيرهم إذا أقدموا على حماقة، وتوهموا أنهم قادرون على فرض رأيهم على السلطة. عملية توازن مستمر؛ فإذا حدث التوازن حدث الاستقرار. ويدخل المتمردون الشقوق والجحور حتى تحين الفرصة لمعاودة الظهور" (ص ٢٠٧ / ٢٠٨). وعندما قام زياد بترشيح حسن للانضمام لجماعته قام رجال اللواء الحوت بعمل تحريات كاملة عن حسن وعن يوسف منصور لأنه والده. ويذكر اللواء الحوت أن أحد التقارير كان يصف حالة حسن يوسف منصور كنموذج متكامل لمواصفات الشاب الذي ينضم إلى جماعة سرية؛ فقد رفض سلطة البيت، وفقد احترامه لها، فقد احترامه لمدرسته وناظره ومدرسيه، يريد تحطيم كل شيء، ويبحث عن قوة يحترمها إلى درجة التقديس ويستسلم لها ويعيش في كنفها، ثم إنه تميز عن غيره بصلته القوية بعائلة دينية كبيرة هي عائلة الشيخ عبد السلام صبرى مما يعطى انتماءه لمجموعة زياد نكهة خاصة، ومن هنا كانت موافقة اللواء الحوت على انضمامه لمجموعة زياد الأسمر.

بدأ حسن التدريب والتدرج في مراتب ومراحل جماعة "التقوى والتقوية". وهنا يقدم الراوى على لسان اللواء الحوت شرحاً لدرجات ومراتب توازي مراتب التدرج بالجماعات الأصولية خاصة الإخوان؛ فالعنصر الجديد ينضم أولاً إلى (المستجيبين) حيث يستجيب لما يسمعه من الدعاة، ثم يصبح من (اللاصقين) الذين أقسموا على الارتباط بالجماعة، فإذا أثبت جدارته فإنه ينضم إلى زمرة (الفدائيين). وإثبات الجدارة يتطلب منه أن يجتاز عدة اختبارات أو مراحل ليرتقى درجات العضوية : فى البداية يكون (التفرس) حيث يفحصونه ويراقبونه" (ص ٢١٢)، فإذا وجدوه صالحاً أى مستجيباً لا يكثر من المناقشة ولا يعترض على ما يسمعه أدخلوه فى الاختبار التالى، وهو (التأنيس) حيث يطمئنونهم ويقنعونه بأنه ما زال محتفظاً بفطرته، أما جميع من حوله فهم على الباطل. وحين يشعر أنه وجد أصدقاء ومحبين يحترمونه ويرحبون بأرائه تأتى مرحلة (التشكيك) حتى يشعر أنه لم يفهم شيئاً، ويخاف أن يطرد من مجتمعه الذى التصق به، وهنا يتم إدخاله مرحلة (التدليس) ولأنه مسلوب العقل والإرادة فإنه يقبل

كل ما يقال له مما لا يقبله العقل، وهنا يدخل المرحلة الأخيرة وهي مرحلة (التأسيس). "وهنا فقط يدخل العضو مرحلة التأسيس لتثبيت عقيدة الجماعة في كيانه؛ فتصبح هذه العقيدة هي الهواء الذي يتنفسه الماء الذي يشربه والطعام الذي يأكله، هي حياته وينفصل تماماً عن كل صلة له بما كان فيه في الماضي. يتفصل عن صلة الدم، عن العادات والتقاليد التي ورثها من مجتمعه الفاسد، يتفصل عن الدين كما فهمه من أهله وآبائه وأجداده، ويصبح إنساناً آخر، خلع الماضي كما خلع الضرس الذي نخره السوس" (ص ٢١٤). ورغم أن هذه المراحل هي المراحل التي يمر بها المنضمون للجماعات الإسلامية المعاصرة فإن الراوي يصف هذه المراحل على لسان اللواء الحوت بأنها "خطوات مدروسة، غسيل مخ على أحدث طراز، ولكنها نفس الخطوات التي استبظعت بها فرق الباطنية أن تحكم في تاريخ الإسلام في إيران، وترهب العالم الإسلامي لقرنين من الزمان قبل أن يدمر هولاكو الدولة العباسية ويجتاح العالم الإسلامي" (ص ٢١٤).

ولأن اللواء الحوت كان يعترف بغرض أن يريح ضميره بالاعتراف ويتخلص من هواجسه فإنه يعترف ليوسف منصور بأنه هو الذي رأى ألا يضحي بأمن مصر وأمن السيادة من أجل إعادة ابن يرفض أهله، ولكن اللواء الحوت يتذكر أيضاً خطأه الأكبر، فبعد أن تصور أنه كون جماعة "التقوى والتقية" لاستخدامها في حماية النظام فوجئ بأن زياد الأسمر قد بدأ يستخدمها "للاستيلاء على السلطة لنفسه..". (ص ٢٢٥). لقد تم لفظ الحوت بعد أن قيل له إنه أخطأ لأنه لم يضع زياد الأسمر تحت المراقبة، ولكن الحوت لم يكن يخطر بباله أن زياد سيخونه حتى ذلك اليوم الذي وقعت فيه حادثة الدكتور أبو الفضل. وقد تبين له من التحقيقات والشهادات أن زياد الأسمر خدعه فصرخ مجنوناً أن اقبضوا عليه. وكانت هذه هي آخر أوامره فقد مرض ونقل إلى المستشفى، وأجريت له عملية البروستاتا، ولما أفاق علم أنهم قبضوا على زياد، وأخذت تقل الزيارات للحوت، لم يعد أحد يريده فقد لفظه الجميع. ولم يحضر تنفيذ الحكم في زياد؛ فقد كان في إجازة تمهيداً لأحواله على الاستيداع؛ فالحوت كحسن وزياد وغيرهما أصبح ضحية ووقوداً للسلطة التي استمرت في البحث عن ضحايا جدد.

مثل هذا الاعتراف يضع أيدينا على سبب رابع تقدمه الرواية كنوع من التحليل لنمو ظاهرة الإرهاب، وهو أن بعض الأجهزة الأمنية متورطة بدور ما فى هذا الأمر، وأن الخطورة تأتى عندما تبدأ السلطة فى اللعب بالدين من خلال بعض الأجهزة التى لا تعترف كما يقول يوسف منصور "بإنسانية البشر" (ص ٢٢٢) وتعمل على تحويلهم إلى آلات وضحايا ووقود لها.

(٣)

مع توالى شذرات الأحداث وتجمع خيوطها يلاحظ القارئ أن يوسف منصور يتحرك (فى الزمان لا فى المكان) فى عالم يشبه ما بعد الموت؛ حيث تنتفى - كما سبق - القدرة على إدراك الزمن، كما أنه يلتقى بأشخاص يظن أنهم ماتوا منذ فترات طويلة^(٤٨)، ويتعرف منهم عن طريق الاسترجاع على تفسير لبعض الألغاز التى حطمت حياته، وكانت سرّاً مغلقاً عليه. والغريب أنه لا يلتقى بأحد أقاربه أو معارفه الأحياء. وطبعاً هذا لم يكن ليحدث، وإلا لظهرت "لعبة الرواية النصية"، وخرجت من المنطقة البيئية الغامضة. ومع الوقت يزداد الشك فى أن يوسف منصور قد مات بالفعل، وأن الرواية تتقنع بالإيهام وهى تحدثنا عن مصيره بعد الموت؛ فمراد حسنين هو الذى أقنع كل الذين قابلهم فى المنتجع بهذه الرحلة الغريبة مما يدفعنا إلى الظن بأن مراد حسنين ما هو إلا رمز لملك الموت، والشركة السياحية "د.س" ما هى إلا الموت نفسه. وقد يساعدنا على تأكيد ذلك إشارة فتحى غانم نفسه عندما قال : "وإذا خطر لك - كقارئ - أن تنطق الحرفين دفعة واحدة (دس)، فهى كلمة (Death) بالإنجليزية، وهى تعنى الموت"^(٤٩)، لكن يوسف منصور - وكذلك نحن حتى هذا الوقت من الزمن السردى - لا يعرف أنه مات ولا خبره أو خبرنا أحد بهذا. والغريب أن كلمة "موت" لا ترد فى الرواية إلا على هذا النحو الملغز الذى سبقت الإشارة إليه فى اسم الشركة السياحية المزعومة.

المهم فى هذا السياق أن يوسف منصور بعد أن تتجمع لديه المعلومات، ويعيد ترتيب الأحداث يقنع بأمرين: أنه كان السبب الرئيسى فى فشله مع ابنه، وأن بعض أجهزة الدولة متخصصة فى صناعة الجماعات الأصولية الإرهابية. وهنا يتوقع القارئ

أنه سينهى الرحلة ويعود لينقذ ابنه وينهى حيرتنا حتى نستقر كقراء على طبيعة الرحلة، ولكن الرواية كعادتها التي أصبحت تقليداً تقوم بكسر توقعاتنا؛ حيث نجد يوسف منصور يستمر في سلوكه السلبي كأنه شيء مقدر. وهنا نجد الرواية تستخدم "تقنية الحديث المجرب" الذي يختلط فيه صوت الراوى العليم بصوت يوسف منصور كنوع من الإيحاء بسلبيته الكاملة حتى عن التعبير عن آرائه وأحاسيسه بصوته الحي؛ فهو يتساءل في نهاية الرواية: "أيعود لحسن ليخرجه من السجن، وبعد أن يخرجه "ماذا يقدم له"؟ أيقدم له يوسف منصور كما عرف نفسه؟ أية مصيبة سوف يقدمها لابنه في صورة يوسف منصور الأب. أيقدم له صورة جده.. منصور سالم، ومعه جدته كوثر هانم، وعشيقة جده فاطمة هانم شريف، وزوج جدته لطيف صبرى؟ ما ذنب الولد الصغير في كل هذا؟ أيقدم له مدرسته.. أيقدم له السلطة برجال الشرطة.. والمنافقين والشامتين والانتهازيين؟ إنه لا يستطيع أن يقدم له أفكاراً جديدة تبهره أو معانى جديدة تضيء طريقه. أيتراجع؟ أترك حسن في السجن؟ ولكن هذا مستحيل. لا بد أن يبحث ويفتش من جديد ليجد منفذاً للخلاص في هذا الجدار الذى صنّعتة الذكريات والأيام من اليأس. لا بد أن يصل إلى شيء ولا بأس من الانتظار والتروى. لا بأس من أن يتسلى بلعب الدومينو، ينضم إليهم فى القاعة.. ويفرض على نفسه راحة إجبارية لبعض الوقت، حتى تهدأ مشاعره وتنتظم أفكاره وتتسلسل.. وتستقيم الأمور" (ص ٣٦٣/٣٦٤).

فرغم أنه يعى أن قضية ابنه لا تنفصل عن قضية الوطن ككل إلا أنه يعجز عن اتخاذ القرار المصيرى بالعودة والمجابهة. وتنتهى الرواية بيوسف وقد غرق فى اللعب ونسى قضية ابنه، ولكن هذه الفقرة الأخيرة تضع أيدينا على الخلل الذى أدى لظاهرة الإرهاب؛ فالجميع مسئولون ومدانون، ومن هنا تأتى دقة عنوان الرواية التى تفصح عن وجهة نظر الراوى والروائى. "وقد استخدم "الأفيال" فى عنوانها؛ لأنه كان يرى أن الأفيال عندما تشعر بالنهاية تذهب إلى قبورها من تلقاء نفسها قبل أن تموت، وكان يرى أن خروج ظاهرة التطرف يعنى أن تجربة النصف الثانى من القرن العشرين لا بد أن تذهب إلى القبر، حتى قبل أن تموت" (٥٠).

(ج) العودة إلى ست الحسن والجمال

(١)

"ست الحسن والجمال" بعكس "الأفيال" ذات بناء تقليدي؛ فأحداثها تنمو بطريقة أفقية من البداية حتى النهاية. والشخصية الرئيسية فى الرواية هى شخصية "دنيا طه" أو "ست الحسن والجمال" كما يقول عنوان الرواية، وهو وصف يستخدم عادة لوصف مصر. ودنيا فتاة جميلة، ولكنها ساذجة وغير واثقة من جمالها، ولذا فإن القلق الشديد يدفعها إلى إلقاء السؤال بعينها، وإلى أن تبحث عن الإجابة فى عيون الناس، ومحتوى الرواية يسمو بهذه الشخصية المحورية حتى يجعل منها رمزاً قوياً وصريحاً لمصر ما بعد الثورة؛ فنحن فى هذه الرواية أمام أمثلة رمزية لتاريخ مصر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى نهاية القرن العشرين؛ فمصر التى تستشعر جمالها الفائق فى مقابل أصلها المتواضع ترنو إلى الغرب وتحلم بأن تعيش مثله، ومع ذهاب العصر الكولونيالى ومجىء عصر الثورة تتعرض لحالات إغراء أو محاولات سيطرة بداية بالمحاولة الأمريكية وانتهاء بالمحاولة الأصولية.

تبدأ أحداث الرواية بعد حركة الجيش فى يولييه ١٩٥٢؛ حيث طلب رجال الجيش من الأمريكان أن يرشحوا لهم مخرجاً أمريكياً ليخرج فيلماً عالمياً دعائياً يتعرف منه العالم على الثورة المصرية؛ فبعث الأمريكان مخرجاً عاطلاً، من الدرجة الثانية، وعميلاً للمخابرات الأمريكية، يدعى زخارى ستون، قدم زخارى إلى الإسكندرية ليختبر الممثلات بحثاً عن من تقوم بدور البطولة أمام الملك المخلوع فوقع اختياره على "دنيا" خطيبة عمر عبد ربه مدرس اللغة الإنجليزية الذى يعمل مترجماً ثم عيناً على الفريق السينمائى الأمريكى، وفجأة أصبحت دنيا محط انظار وصراع الجميع. المخرج الأمريكى ذو الأصل الروسى ركع أمامها معلناً إسلامه حتى يتمكن من زواجها واصطحبها إلى هوليوود (ص ٩٩)، وبينما تتردد فى اتخاذ قرارها كانت عازمة على الإفلات من خطيبها عمر، ولكنها إبان ذلك سقطت فى شبكة رجل الثورة الضابط مراد عبد التواب الذى أسرع بالاستيلاء عليها باعتبارها ثورة قومية !، وبدأ الجميع يشعرون

أن الثورة تدعمها كرمز جديد لمصر، قال لها أحد المنتجين العرب : "جمالك لنا جميعاً.. للعرب.. للأسواق العربية من الخليج للمحيط" (١٠٩). تزوجت مراد وانتقلت للعيش معه في منزله بشارع الهرم، ومنذ الأيام الأولى للزواج عرفت دنيا أن وسامة زوجها على حساب فحولته، ولكنها لم تكن في حاجة إلى هذه الفحولة بقدر حاجتها إلى نظرات الإعجاب والحنان والخضوع والاعتراف بجمالها المروع الساحق، ولكنها بدأت تشعر أن زوجها - رغم أنه رجل - يغير من جمالها يريد أن ينافسها في جمالها، فهو يزعم أنه يهيم بجمالها، ولكنه لا يعرف إلا جمال نفسه، فهو يسيء إلى جمالها ويستخدمه غطاء لعمله في المخابرات "ضيوفه ينقلون إليه أخبار دوائر تتربص بالثورة ، إنه يدافع عن مصر، يدافع عنها ، يدافع عن ابنه الذي في بطنها" (ص ١١٨).

(٢)

كانت الشخصية الأصولية في الرواية هي أحد أعداء الثورة الذين يتربص بهم مراد، هذه الشخصية الأصولية تدعى "سيد الحسيني"، وهو كما يتراءى لى نوع من الجمع أو المزج بين اسمي سيد قطب وحسن البنا أو الهضيبي، ظهر سيد الحسيني على مسرح الأحداث عندما زار مراد في بيته وعلى الفور رفض الانضمام إلى الحفل فذهب به مراد إلى حجرة المكتبة وطلب من دنيا أن ترسل لهما بعض الطعام، وأضاف بلهجة ساخرة أو محذرة : "طعام فقط.. لا شراب.. الأخ مسلم.. عصبى.. لا يريد أن يجلس مع بقية الضيوف؛ لأنهم يشربون الخمر" (ص ١٢٤).

وعن طريق هذه التلميحات والصفات المختصرة يقدم لنا صورة كاريكاتورية مختصرة تشبه الأوامر العسكرية البراجماتية؛ فهذا الشخص الجديد الذي يدخل حياة ست الحسن لأول مرة، كأنه كان غير موجود وفاعل، له ثلاث صفات؛ فهو أخ مسلم عصبى، ورغم أن نظرات الحسيني القوية ساذجة وفكرته عن الجمال عقيمة، إلا أنه روع بجمالها؛ ورأى أنه آية من آيات الله، ويحتاج إلى صيانة مما ملأ قلبها بفرح مباغت لم تعرفه منذ زمن بعيد؛ لذا نجدها تسأل مراد عن اسمه وعما جاء به إلى البيت؛ فيخبرها مراد بسخرية أن اسمه "سيد الحسيني"، وأنه جاء بصدد محاولات للتفاهم، ثم ضحك وقال: "كما ترين الرجل غير مستعد للتفاهم ، يتوهم أنه الوحيد على حق،

ولابد أن تذهن الحكومة له" (ص ١٢٦). ورغم أننا نعلم أن الأصوليين لا يدعون فقط لحجاب المرأة، وإنما إلى تغيير تام للمجتمع، فإن مراد يركز على هذا الأمر في حديثه إلى دنيا: "يريدون حبس النساء في البيوت وخلف النقاب، ونحن سوف نحبسهم في السجون والمعتقلات" (ص ١٢٧). مضت دنيا وهي تفكر أن "سذاجة سيد الحسيني أقوى من مباهاة مراد، وكلاهما يقلقها" (ص ١٢٧). وكان حدثها صحيحاً حيث لم يمض وقت طويل حتى قبض على سيد الحسيني وعمر عبد ربه. شعرت أن مراد يعتقل كل من اعترف بجمالها، وأنه يحاربها ويحاول أن يلغى وجودها، ولكنه كان قد أخبرها أنه أعتقل عمر؛ لأنه شيوعي والتقارير عنه قديمة منذ أيام الفيلم الأمريكي، ولأنه كتب سيناريو يسخر فيه من الإنتاج الأمريكي ومن الثورة، وأنه اعتقل الأخ المسلم.. سيد الحسيني لأنه إرهابي.

(٣)

ينتقل بنا الراوي فجأة إلى عصر السادات؛ فنعلم بسقوط مراد بعد هزيمة يونيه ١٩٦٧ وانتحاره، وأنه طلق دنيا قبل انتحاره. وانطلقت الإشاعات حول دنيا بعد انتحار مراد فقيل إنها سلمت أوراقاً تدينه للمحكمة فأدانته، ثم مات عبد الناصر، وفي أول عهد السادات أطلق سراح عمر الذي عاد للتدريس والدروس الخصوصية التي يزداد زبائنها. بعد الخروج ضرب على نفسه عزلة قاسية تطارده الذكريات والمعتقلات حتى أقنع نفسه بالعجز عن الفعل، "ولم يبق له من أحلامه ودنياه سوى أن يسجل تجربته في فيلم كوميدى ضاحك ساخر، لا يريد أن يبكي الناس مأساته، يريد منهم أن يفهموا ويبتسموا" (ص ١٥٨/١٥٩). وإبان عرض الراوي لمحتوى عقل عمر عبد ربه.. نفاجأ أنه تعرف على سيد الحسيني في السجن، وأنه يقارن بين عجزه وقوة إرادة سيد الحسيني؛ فسيد الحسيني "لا يبكي، استطاع أن يهرب من المعتقل، واختفى، قالوا إنه في السعودية، وقالوا إنه في الخليج" (ص ١٣٧). كان عمر قد تعود الصلاة في المعتقل خلف سيد الحسيني، وعندما خرج من المعتقل كان يصلي الجمعة خلف الشيخ عبد الستار الذي أكد لعمر "أن الحكومة تقبض على الشيوعيين فقط. السادات يصالح المسلمين. السيد الحسيني الذي فتح الله عليه وبارك في أمواله وتجارته سوف ينقل نشاطه قريباً إلى مصر" (ص ١٤١).

هذه الأخبار الثلاثة تلخص تغير الاتجاه في بداية عهد السادات مما يتوافق مع اعترافات اللواء سعد الحوت في "الأفيال"؛ فمع المصالحة عاد الإخوان، وتناسلت جماعات العنف، ومع عودة أغنياء الإخوان بدأ التأسيس لما سيعرف لاحقاً بشركات توظيف الأموال. وعندما عاد الحسينى بدأ خطته للاستيلاء على دنيا.. عن الطريق السينمائي، اتصل بعمر عبدربه لشراء السيناريو الذى كتبه لتقوم دنيا ببطولته، وبسبب دهشة عمر وتعجبه من أن يتحول الحسينى من الدعوة إلى الدين إلى السينما قام بتحذير دنيا مما يعده لها الحسينى، ولكنها كالعادة لم تستجب له وصرفته بلطف. كانت تعلم أن الحسينى يريد لها ويشتهيها منذ أن رآها أول مرة. إن كان الحسينى فى حاجة لجمالها فهى فى حاجة لصاحب سلطة، وكانت تشعر أن الحسينى هو رجل المرحلة "سقطت دولة الثورة، فقامت دولة الحسينى وأمواله" (ص ١٧٢). عندما اتصل بها رفقى سكرتير الحسينى يخبرها أن طائرة الحسينى الخاصة وصلت من زيورخ ظهر اليوم، وأنها أول من سأل عنهم. يريد لها أن تستعد للسفر معه لمعاينة الأجهزة التى اشتراها للأستوديو الجديد، وضعت سماعة التلفون وهى تواصل التفكير "رفقى كان مرءوساً لمراد، فأصبح سكرتيراً للحسينى، بيتى كان بيت مراد، سوف يصبح بيت الحسينى، كان رفقى يحمل أوراق مراد، يجرى بعربته إلى السوق ليشتري ما نحتاج إليه، يأتى إلى البيت وينتظر فى الحديقة ومعه ظروف عليها أختام الدولة.. أحد هذه الظروف كان داخله قائمة بأسماء المعتقلين، عمر عبد ربه وسيد الحسينى.. يا إلهى أيفكر الحسينى فى الانتقام من مراد، الاستيلاء على بيته ورجاله، الاستيلاء على زوجته، أرملته" (ص ١٧٣/١٧٤).

وبعد زواجهما عاشت معه حلماً جميلاً فى قصره عند الحدود الألمانية السويسرية بالقرب من بلدة "شافهاوزن"، كانت تتفرج مندهشة "حرس والسيارات والهدايا، وزارات، أستوديوهات وعابنت أجهزة التصوير للسينما والفيديو، وأيقنت أنها تملك قوى جبارة، ونسيت الأقراص المهدئة" (ص ١٧٨). عندما عاد إلى القاهرة، تبدل كل شيء فجأة. فعندما حدثته عن السينما حدثها عن الإيمان، وطال النقاش بينهما، وطال انتظارها، وبدأت تلاحظ أن الصلابة تزداد فى عينيه، وأن الجفاف يزحف مكان الحنان، وكان صوته يعلو أنه يحميها ويصونها ويحرسها، ولكن بجيش من الحرس فى قصر تمتد حدائقه حتى شاطئ النيل. تذكرت أن عمر حذرهما، ولكنها لم تنتبه: "الحسينى ينتج لها

فى الواقع فىلماً من الأفلام التى كان زخارى يتحدث عنها، حريم ونقاب وجميلة
محبوسة خلف جدار" (ص١٧٩).

وهو هنا يقدم صورة متراكبة للعلاقة بين ظاهرتين شغلتا مصر فى فترة
الثمانينيات وأوائل التسعينيات : أولاها ظاهرة سطوة وجشع أصحاب "شركات
توظيف الأموال"، وثانياً ظاهرة اعتزال الفنانات بحكم التأثر بالموجة الإسلامية
الصاعدة أو تحكم الواقع والتخطيط كما حدث فى حالة دنيا التى كانت كلما حدثت
الحسينى عن العمل السينمائى يرفض أو يؤجل، ولكنه لا يفى بوعوده. وفى النهاية
شعرت دنيا أنه لا يهتم بها أو بأحلامها، وأنه كمراد يسىء لجمالها؛ لذا كان عقابه
كعقاب مراد. لقد انهار عالمه كما انهار عالم مراد. قبض عليه ووضعته أمواله تحت
الحراسة، وكما فعل مراد أرسل إليها الحسينى من السجن ورقة الطلاق.

تعقيب ختامى

رغم أنه لم يكن بين نجيب الكيلانى وفتحى غانم أى نوع من الصلات؛ حيث سجن نجيب الكيلانى ثم هاجر إلى الخليج، بينما واصل فتحى غانم صعوده فى الجهاز الإعلامى للسلطة الناصرية، إلا أن رؤيتهما للتيار الأصولى كانتا فى حالة تناقض وصراع غير منظور على صياغة رأى العام. فما يتمعن فيه نجيب الكيلانى (تعذيب الإخوان فى سجون الثورة) كما فى "رحلة إلى الله" يقابله فتحى غانم بتجاهل تام، بل وبنوع يقترب من التحدى اللا مقصود خاصة عندما يمعن فى وصف ما حدث لليساريين وحدهم كما فى "حكاية تو". وبينما يتجاهل نجيب الكيلانى اغتيال السادات والظروف التى أدت إليه (كالسماح بعودة الإخوان وتشجيع التيارات الأصولية) نجد تركيز فتحى غانم (الذى لم يغفر ما حدث له ولرجال عبد الناصر) منصباً فى "الأفيال" على تجريم السادات ونظامه الأمنى الذى ساهم فى صعود جماعات العنف. وبينما يركز نجيب الكيلانى جهده على كراهية الإجراءات الأمنية وتجاوزاتها المخزية وأخطائها القاتلة مع الجميع (خاصة من يبدى ميلاً للإصلاح من غير الإسلاميين) نجد فتحى غانم يركز فى "ست الحسن والجمال" على تهاون النظام الحالى وأجهزته الأمنية مع الإسلاميين من أصحاب "شركات توظيف الأموال" الذين حاولوا سرقة مصر وحجب جمالها.

الهوامش

(١) ولد نجيب الكيلانى فى قرية "شرشابة" بمركز زفتى فى محافظة الغربية فى أول يونيه ١٩٣١ . اتصل بالإخوان وهو ما يزال فى المدرسة الثانوية، ونشر أول قصائده فى مجلة الإخوان فى عام ١٩٤٨ ، ثم انضم للإخوان بعد موت حسن البنا . وفى عام ١٩٥١ التحق بكلية الطب وقبض عليه للمرة الأولى فى أغسطس ١٩٥٥ (وكان ما زال طالباً فى السنة الثالثة) وحكم عليه بالسجن عشر سنوات مع التنفيذ، وفى سجن أسيوط بجنوب مصر كتب أول رواياته "الطريق الطويل" التى نشرتها مكتبة مصر عام ١٩٥٧ . وكانت هذه الرواية التاريخية سبب شهرته، وربما الإفراج عنه إفراجاً صحياً فى ٢٥/١١/١٩٥٨ ، وذلك بعد أن أخذوا عليه تعهداً ألا يتصل بالإخوان . وبعد الإفراج عنه انتظم فى دراسته مرة أخرى، وفى عام ١٩٦١ أصبح "طبيب امتياز" فى مستشفى "أم المصريين" بالجيزة، ثم وفى نهاية عام ١٩٦٢ عمل طبيباً فى الوحدة الصحية بقرية، وقد سجل تجربته هذه فيما بعد فى روايته "الذين يحترقون". وفى نهاية عام ١٩٦٣ نقل إلى القاهرة للعمل فى القسم الطبى فى هيئة السكك الحديدية بمنطقة "أبى زعبل"، وهناك سكن وأسرته فى "فيللا" صغيرة تابعة للمنطقة الصناعية بأبى زعبل. وقد أنتج فى هذه الفترة أعمالاً كثيرة. وفى السادس من سبتمبر ١٩٦٥ - وبعد أن أصدر عبد الناصر قراره باعتقال كل من سبق اعتقاله والمشتبه فى أمره - تم اعتقاله مرة أخرى مما كان له وقع الصدمة عليه، والتى لم يتخلص منها رغم أنه سجل هذه التجربة فى الكثير من أعماله. وما إن أطلق سراحه فى نوفمبر عام ١٩٦٦ حتى هاجر وأسرته إلى الكويت فإمارات فى ٣١ مارس ١٩٦٨ ، وعاش هناك حياة مستقرة، وتتابع كتآباته التى صيرته رائداً فى كتابات المنظرين لما يسمى بالأدب الإسلامى.

(٢) Waldmann, G. : Kommunikationsästhetik, Frankfurt a. M. 1976, S. 33.

(٣) ولا ينبغى أن يبدو غريباً للمتابع للحركة الأصولية الإسلامية التى تدعى الشمولية أن تسعى لإنتاج أدب ملتزم بمبادئها؛ فكما أن "الإخوان المسلمين" كدعوة أصولية تنادى بالعودة لأصول الإسلام كما كانت فى عصر النبوة فمن المتوقع أن تنادى باستخدام الأدب فى دعوتها مثلما حدث آنذاك. وقد حرص حسن البنا منذ البداية على استخدام الأدب كوسيلة فى الدعوة إلى آرائه؛ فبعد انتقال المركز العام من الإسماعيلية إلى القاهرة فى أكتوبر عام ١٩٣٢ أصدر جريدة "الإخوان المسلمون الأسبوعية" وكان ثانى مقالاته فى العدد الأول تحت عنوان "التجديد فى الأدب العربى" (راجع القسم الأدبى س ١ ع ١ فى ٢٢/٢/١٣٥٢ (ص ١٦-١٨). وهو لا يختلف فى هذا عن أصحاب النظرة الأيديولوجية (النفعية أو التعليمية) للأدب الذين يرون النص الأدبى أشبه بعملية "تلقين" أو "توصيل" تسير فى اتجاه واحد هو اتجاه المتلقى السلبي غالباً. ومقالات البنا الأدبية القليلة لم تكن دعوة مبكرة إلى ما يسمونه الآن "الأدب الإسلامى"، وإنما محاولة متواضعة للمشاركة فى نقاش التجديد داخل إطار الأدب العربى.

- (٤) سيد قطب : فى التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق بالقاهرة ط ٦ ١٩٨٣، ص ١١.
- (٥) سيد قطب : السابق ، ص ١١-١٢.
- (٦) سيد قطب : السابق ، ص ١٥.
- (٧) المقصود هنا كتاب "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته " الذى صدر عن دار إحياء الكتب العربية ببيروت عام ١٩٦٣.
- (٨) سيد قطب : فى التاريخ فكرة ومنهاج ، ص ٢٠ و ٢١.
- (٩) سيد قطب : السابق (ص ٢٢) وكذلك الإخوان المسلمون س ١ ع ١٧/٦/ ١٩٥٤ ، ص ١٤.
- (١٠) نجيب الكيلانى : مدخل إلى الأدب الإسلامى ، قطر (كتاب الأمة ١٤) ١٩٨٧ ، ص ٢٢.
- (١١) فاز الكيلانى فى عام ١٩٥٩ بجائزة القصة القصيرة، وتسلمها فى عيد العلم من جمال عبد الناصر شخصياً. وفى عام ١٩٥٩ فازت روايته التاريخية "اليوم الموعود" بالجائزة الأولى فى مسابقة المجلس الأعلى للآداب والفنون (المجلس الأعلى للثقافة حالياً).
- (١٢) نجيب الكيلانى : "لمحات من حياتى ٨١/٤".
- (١٣) عباس محمود العقاد : أفيون الشعوب - المذاهب الهدامة. القاهرة ١٩٥٦ (ص ٨٣-٩٠).
- (١٤) سيد قطب : النقد الأدبى أصوله ومنهاجه. دار الشروق بالقاهرة ط ٧ ١٩٩٣ (ص ١٠١-١٠٤).
- (١٥) محمد قطب هو الشقيق الأصغر لسيد قطب، وهو من مواليد عام ١٩١٩. حصل على ليسانس اللغة الإنجليزية عام ١٩٣٩ وعمل بعد تخرجه كأخيه فى وزارة المعارف، وقد تابع أخاه فى كل تحولاته، وما زال يعيش فى جلابيه ومعظم إنتاجه هو توسيع أو إتمام لمشاريع سيد قطب؛ فهو مثابه له فى الخلقة وصورة باهتة منه فى الخلق. وقد اعتقل عام ١٩٥٤ ثم عام ١٩٦٥، وهو يعيش ويقوم بالتدريس فى جامعة الملك عبد العزيز بمكة منذ عام ١٩٧٢.
- (١٦) رغم أن نجيب الكيلانى قد اجتهد فى نقد كتاب "منهج الفن الإسلامى"، إلا أنه لم ير من أخطاء مؤلفه غير أنه لم يقارن منهج الفن الإسلامى (كما حدده) بالمذاهب الأدبية الغربية، وأنه لم يرق بعملية مسح أدبى ليقدم نماذج يحصر فيها ما يسمى بالأدب الإسلامى فى القديم والحديث. وأخيراً أنه استشهد بنماذج لكتاب غير مسلمين وتجاهل كتاب مسلمين نوى مكانة كالرافعى وشوقى وحافظ إبراهيم وغيرهم. والحقيقة أن كتاب محمد قطب يحتوى بين دفتيه أخطاء أكثر حدة مما عدد الكيلانى فى مقدمته (ص ٦). لقد عانى كتاب محمد قطب قصوراً شديداً فى مجالى التحديد والتمثيل؛ فهو على سبيل المثال لم يتبع تعريفه للفن الإسلامى بتحديد واضح لمجالات هذا الفن، فقد اهتم بصورة أساسية بالفنون الأدبية، ولكنه لم يحدد موقف الإسلام من الفنون البصرية والتشكيلية على سبيل المثال. ولعل هذه التعميمية التى أصابت المصطلح هى أبرز ما تعاني منه هذه الدعوة إلى الآن. كذلك إقراره لتفضيل الدين على الشكل اللغوى فى نقد الأدب، وبالتالي فهو يسقط كل المفاهيم المرتبطة باللغة مثل مفهوم "الخصوصية" و"أدبية الأدب"، مما يخرج من نطاق الأدب ويدخله فى مجال الحكم الأخلاقى الدينى فينتهى الأمر إلى فوضى تكفيرية يؤسلم فيها نتاج طاغور ويكفر نتاج المبدعين العرب.
- (١٧) نجيب الكيلانى : لمحات من حياتى ، مؤسسة الرسالة ١٩٩٤ ١٤١/٤.
- (١٨) نجيب الكيلانى : لمحات من حياتى ١٤١/٤.

(١٩) نجيب الكيلاني : رأس الشيطان بين التاريخ والفن ، مجلة الأمة القطرية ع٤٤ مايو ١٩٨٤ ، ص ٣١.

(٢٠) منذ منتصف السبعينيات بدأ أبو الحسن الندوي يوجه اهتمامه لمنطقة شبه الجزيرة العربية؛ حيث إن الموقف التقليدي من الفنون المتنوعة كالرسم والموسيقى والمسرح خير تمهيد لإعلان قيام المذهب الخاص للأدب الإسلامي. ففي الفترة من ١٧-١٩ إبريل ١٩٨١ دعت "ندوة العلماء" بالهند، والتي يرأسها الندوي إلى أول ندوة للداعين إلى هذا الأدب، وكان أهم ما أسفرت عنه أنها قد أوصت بإقامة "منظمة علمية تهدف إلى إنتاج الأدب الإسلامي القوي الجديد الذي يعيد الشباب المثقف إلى الإسلام من جديد" (الندوي: ردة ولا أيا بكر لها، ص ٥٤). وقد وجد البعض في هذه الدعوة الفرصة التي انتظروها ليجدوا لهم موطأ قدم في توجيه الثقافة العربية المعاصرة؛ لذا سرعان ما جاءت الخطوة الثانية من العربية السعودية، حيث تبنت جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض قضية الأدب الإسلامي فأنشئت له قسماً في كلية اللغة العربية بالرياض (د. عبد الرحمن الباشا: الأدب الإسلامي قديم قدم الدعوة الإسلامية ، حوار مع جريدة المسلمون الدولية ع٨ في ٣٠ مارس ١٩٨٥ ، ص ٢٣)، وبدأت كذلك الدعوة لإبراز الفكرة إلى الواقع. وبدعوة منها ومن الجامعة الإسلامية في المدينة تم الإعلان عن قيام "رابطة الأدب الإسلامي العالمية" في نوفمبر ١٩٨٤ وبذلك صارت الدعوة سعودية! ومنذ هذا الوقت توالى مؤتمرات الرابطة التي كان من الطبيعي أن تقصر العضوية فيها على الكتاب المسلمين الملتزمين. وما إن أعلن عن الرابطة ثم الشروط حتى بدأت مناقشات المعارضين في مصر وغيرها من البلدان العربية. وسرعان ما تحولت المناوشات إلى ما يشبه الحصار النقدي مما دفعه الكثير من المجلات الخليجية التقليدية في فتح صفحاتها للدفاع عن الأدب الإسلامي والرد على المناوشات، وكذلك أصدرت الرابطة "مجلة الأدب الإسلامي" في ديسمبر ١٩٩٣، واحتل الندوي حتى وفاته منصب المشرف العام عليها.

(٢١) عبد القدوس أبو صالح: الأدب الإسلامي ما هو؟ مجلة الفيصل السعودية ، ع٧١ مارس/إبريل ١٩٩١ ، ص ٨١ .

(٢٢) عبد الله الغدامي : أتعاطف مع الأدب الإسلامي ولكنه غير موجود ، حوار مع جريدة المسلمون الدولية س ١١ ع ٥٣٣ في ٢١/٤/١٩٩٥ ، ص ١١ .

(٢٣) مرزوق بن تنباك : مصطلح الأدب الإسلامي، مجلة الدارة السعودية س١٨ ع٣ ربيع الآخر - جمادى الآخرة ١٤١٣ ، ص ١١٣ .

(٢٤) محمد إقبال عروى: استراتيجية النقد الإسلامي: "حكاية جاد الله" نموذجاً، مجلة المسلم المعاصر القاهرة س ١٤ ع ٥٣ سبتمبر - نوفمبر ١٩٨٨ ، ص ٩٢ .

(٢٥) مثل : نور الله (١٩٧٢)، وقاتل حمزة (١٩٧١)، وطلّاع الفجر (١٩٦٠).

(٢٦) مثل : رأس الشيطان (١٩٦١)، وقضية أبو الفتوح الشرقاوي (١٩٩٢) .

(٢٧) مثل : الذين يحترقون (١٩٦٥)، ورجال وذئاب (١٩٨٦).

(٢٨) مثل : رحلة إلى الله (١٩٧٨)، وليل وقضبان (١٩٨٥)، وحكاية جاد الله (١٩٨٥).

(٢٩) Hans Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. In: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. I, Tübingen 1986, S. 246.

(٢٠) ومن الجدير بالذكر هنا أن دول الخليج تظهر لأصولى روايات نجيب الكيلانى كمهرب من كابوس الناصرية، وهذا يرجع إلى التجربة الخاصة للمؤلف ذاته، فعندما أقنع الدكتور سالم نبيلة بالسفر للخارج ساق الراوى أسبابه هو للهرب من مصر فى أواخر الحقبة الناصرية على لسان الدكتور سالم الذى قال لنبيلة : "سيكون لديك المال والقلم وحرية الحركة.. والوقت مناسب دونما ضغوط أو تهديد.. وكل ميسر لما خلق له..". (ص١٦٧).

(٢١) حلمى القاعود : البيئة فى روايات نجيب الكيلانى، مجلة الأدب الإسلامى، ديسمبر ١٩٩٥، ص ٢١.

(٢٢) "أفق التوقعات" : مصطلح صكه هانز - جورج جادامر فى كتابه المعروف "الحقيقة والمنهج"، وقد استخدمه هانز روبرت يابوس كنقطة ارتكاز فى إقامة نظريته عن جماليات التلقى. راجع :

Gadamer, Hans-Georg.: Wahrheit und Methode, S. 269.

Jauß, Hans Robert: Literaturgeschichte als Provokation. Suhrkamp 1970, S. 9 ff.

(٢٣) أماكن الإيهام" فى النص الأدبى : مصطلح صكه الفيلسوف والمنظر البولونى رومان إنجاردن Ingarden (1893- 1970) حيث كان أول من لاحظ عام ١٩٣١ أن العمل الفنى يحتوى على فراغات أو مواضع مبهمه يقوم القارئ بملئها أو تحديدها من خلال قراءته معتمداً فى ذلك على خبرته الشخصية وما يوحى به المؤلف القعلى للعمل. راجع :

Ingarden, R.: Das literarische Kunstwerk. Niemeyer, Tübingen 1972, S. 246,336 ff.

وقد لاحظ إيزر أن عناصر الإيهام هذه "هى التى تساعد النص على "التواصل" مع القارئ؛ بمعنى أنها تغريه بالمشاركة فى توليد مغزى العمل الفنى وفهمه" (راجع الترجمة العربية لفعل القراءة ص ٣٠) (والنص الألمانى ص ٤٥).

(٢٤) فتحى غانم : مغامرة التفكير الحر، مجلة العربى الكويتية ع ٤٧٠ يناير ١٩٩٨ ، ص ٨٩.

(٢٥) فتحى غانم : معركة بين الدولة والمثقفين. كتاب اليوم عدد سبتمبر ١٩٩٥ ، ص ٥٩.

(٢٦) وقد تجلّى ذلك فى أحد آخر حواراته مع جريدة الأهرام القاهرية حيث قال : "والاهتمام بمعرفة الواقع فى بلد كإسرائيل يتم يومياً عن طريق قياسات الرأى العام، ولكننا لا نعرف بالضبط اتجاهات الرأى العام عندنا ومعلوماتنا عن الواقع أقل مما يجب والمعلومات التى تتم عن طريق التقارير وحدها لا تكفى، ولابد من جهاز علمى لمعرفة واقعنا، كما أننا ننتفاعل وننتشام عن حال البلد بالإحساس فقط دون أساس علمى" حوار مع هشام يونس ، الأهرام ١٩٩٩/٢/٢١ ، ص ١٤.

(٢٧) إبراهيم فتحى : الطبقة الوسطى ومشكلة الفردية الجديدة فى الأدب، مجلة الهلال ، يوليه ١٩٩٢ ، ص ٣١.

(٢٨) وعن هذه الزيارة يقول فتحى غانم : "ذهبت لزيارة منزل المتهم، لأن الرقابة منعت نشر صور وكانت حيلتى أن أصور بالكاميرا الأدبية هذا الموقف وفعلت وكان تأثيره أبلغ عندما نشر فى الصفحة الأولى للأخبار. وفى اليوم التالى .. قال مصطفى أمين إن أجهزة الدولة تسأله هل فتحى غانم من الإخوان المسلمين، وذلك لأننى وصفت منزل المتهم الذى يدل على فقره، ووصفت الحجرة التى يسكنها وحالة زوجته وطفلها الرضيع وهذا الكلام أثار تعاطف" حوار مع الأهرام ١٩٩٩/٢/٢١ ، ص ١٤.

(٢٩) فتحى غانم : أزمة الإسلام مع السياسة، كتاب اليوم ، يوليو ١٩٩٨ ، ص ١٥٧.

(٤٠) "تلك الأيام" (١٩٦٦) لم تنشر طبعاتها الكاملة إلا عام ١٩٧٧، وهي تتناول قضية العنف والإرهاب في الحياة السياسية المصرية. أما "حكاية تو" (١٩٧٣) فقد تناول فيها تعذيب المثقفين (اليساريين) حتى الموت، وقد تعرض مقص الرقيب لكلا الروايين لما فيهما من نقد واضح لممارسات السلطة البوليسية. (راجع ماريتا ستاغ ص ٢٥٩ و ٢٦٥).

(٤١) فتحي غانم : الأفيال، مطابع مؤسسة روزاليوسف القاهرة ، ١٩٨١.

(٤٢) Tomasevskij, B.: Theorie der Literatur: Poetik. Wiesbaden 1985, S: 215 ff.

(٤٣) كما سبق أكثر من مرة فإننا لا نريد إرساء أى نوع من توحيد الهوية بين المؤلف الفعلى للعمل (فتحي غانم) - وبين إحدى شخصياته، ولكن لا مانع من الإشارة إلى التشابه إن وجد. وهنا على سبيل المثال نلاحظ أن الشخصية الرئيسية (أو الراوى) في الأفيال يكاد يتطابق مع المؤلف الفعلى الذى دأب فى أغلب رواياته على التخفى وراء قناع بطله "يوسف". ويشير فتحي غانم فى حوار مع مجلة "قصوى" إلى أن لكل شخصية من شخصياته جذوراً فى الواقع، وأن شخصية يوسف "فى كل من يطلق عليهم هذا الاسم من الشخصيات فى رواياته حتى فى رواية "الرجل الذى فقد ظله" مأخوذة منه". وهنا فى الأفيال نجد أن فتحي غانم ولد فى شارع سليمان باشا بالقاهرة فى ٤ مارس ١٩٢٤ وهذا هو تقريباً تاريخ ميلاد يوسف فى الأفيال: يقول فتحي غانم: "الشارع الذى كنت أقيم فيه كان فيه أمامى بيتان متشابهان: بيت مصطفى عبد الرزاق: بيت على عبد الرزاق" (راجع أحمد بدوى قصوى مج ٢ ع ٢ يناير-مارس ١٩٨٢ ص ٢٢٩). وهذا ما نجد فى الأفيال: فشيخ الأزهر الشيخ عبد السلام صبرى كان يقيم فى نفس الشارع. وكان الشيخ مصطفى عبد الرزاق (١٨٨٥-١٩٤٧) وزيراً للأوقاف فى الفترة من ١٩٣٧ وحتى وفاته، ثم إن فتحي غانم تخرج فى كلية الحقوق وعمل مفتشاً للتحقيقات بوزارة المعارف، وهى أيضاً نفس وظيفة يوسف منصور فى الأفيال رغم أنه لم يكمل دراسته. وهذه أيضاً بالمناسبة وظيفة الراوى فى رواية الجبل (١٩٥٨).

(٤٤) Lämmert, E.: Bauformen des Erzählens, S. 122 f.

(٤٥) Jauß, Hans Robert: Literaturgeschichte als Provokation. S. 176.

(٤٦) Wolfgang Iser: Der Akt des Lesens. S. 280.

(٤٧) لعل هذه الفترة هى بداية حكم الرئيس السادات وسعيه لاستخدام هذه الجماعات لضرب الناصريين والشيوعيين.

(٤٨) على سبيل المثال يقابل يوسف منصور فى هذا المنتج شخصاً كان صديقاً لوالده يدعى "ميرزا الفلكى"، وهنا أوشك يوسف "أن يتذكر أنه قابل أو سمع فى وقت ما اسم "ميرزا الفلكى"، وعجب لأنه خيل له أنه قرأ رثاء أو نعيًا له فى الصحف" (ص ١١٤).

(٤٩) حسين عيد : حوار مع فتحي غانم "الروايات" مجلة "الحرس الوطنى" السعودية ع يناير ١٩٩٢، ص ١٠٠.

(٥٠) يوسف القعيد : فتحي غانم بين اللحظات الأخيرة والذكرى ، جريدة الحياة اللندنية ١٩٩٩/١٠/٣٠

ص ٢٢.

الباب الرابع

رؤية قبطية : صورة التيار الأصولي
عند الكُتَّاب الأقباط من جيل الستينيات

٩ - مدخل إلى جيل الستينيات وموقفه من الظاهرة الأصولية

(١)

جيل الستينيات هو جيل ثورة ١٩٥٢ ، تعلم فى مدارسها المجانية ، فرح لبدايتها المبهره، وصدم لإخفاقاتها المخزية خاصة هزيمة يونيو ١٩٦٧ . أغلب كُتّاب هذا الجيل انضموا قبل الثورة وبعدها لتنظيمات شيوعية متنوعة ثم مكثوا فى سجون الثورة الفترة ما بين ١٩٥٨ و ١٩٦٤ . كانت سنوات السجن بمثابة إعادة تكوين وإعداد للكتابة. وبعد إطلاق سراح أعضاء التنظيمات الشيوعية عام ١٩٦٤ بدأ من أطلق عليهم فيما بعد اسم "الكتاب الشبان" البحث عن أساليب جديدة فى الكتابة تميزهم عن كتاب الأجيال السابقة كنجيب محفوظ ويوسف إدريس، كما بدأوا كذلك فى نقد تجربتهم مع النظام الثورى. وفى عام ١٩٦٨ وبعد أن نقل نجيب محفوظ مقر ندوته الأسبوعية من "كازينو قصر النيل" إلى "مقهى ريش" بوسط القاهرة التف حوله مجموعة الكتاب الشبان فى ندوته تلك يشكون له صعوبة النشر والتواجد^(١). ولأن من طبيعة الإنسان أن يحاول أولاً بصورة فردية فإن لم يستطع فإنه يحاول فى جماعة؛ فإن أحد هؤلاء الشبان (إبراهيم منصور) أقترح عليهم آنذاك إصدار مجلة خاصة بهم دعوها "جاليرى ٦٨" وجمع لها المساهمات المالية التى شارك فيها بعض كبار الكتاب، وأصبح إبراهيم منصور رئيساً لتحريرها. ومن هنا جاءت تسمية "مجموعة الستينات" أو "جيل الستينات" - كما يقول عبد الحكيم قاسم - "بمحض الصدفة"^(٢). رغم أن المجلة توقفت بعد العدد الثامن إلا أنها كانت قد أدت واجبها فى إسماع صوت هؤلاء الكتاب لمن يهتم الأمر بعد أن أصبحوا ظاهرة جديدة وملفتة فى الحياة الثقافية المصرية؛ حيث بدءوا نشر أعمالهم فى جريدة المساء ومجلة المجلة بل وفى مجلات بعض البلاد العربية.

وقد حاول نقاد هذا الجيل منذ وقت مبكر البحث عما يجمع كتاب هذا الجيل ويميزهم عن كتاب الأجيال السابقة. وفي هذا السياق قدم صبرى حافظ مصطلحه المعروف "الحساسية الجديدة" الذى احتفى به إدوار الخراط، وأقام على أساس فهمه للمصطلح نظريته النقدية التى قدمها فى العديد من المقالات التى جمعها بعد ذلك فى كتابيه "الحساسية الجديدة" (١٩٩٣) ثم "أصوات الحداثة" (١٩٩٩). لقد كان للتغيرات الجذرية والاضطرابات التى شهدتها مرحلة الستينيات على المستويات الاجتماعية والثقافية تأثيرها الحاد فى تكوين الرؤية العامة لكتاب هذا الجيل مما جعلهم أميل لتجريب طرق وأدوات جديدة فى نتاجاتهم الأدبية. ورغم التميز الواضح لأفراد هذا الجيل إلا أنه يمكن الوقوف على تشابهات واضحة بينهم. هذه التشابهات هى ما أطلق عليه كل من صبرى حافظ وإدوار الخراط "الحساسية الجديدة"، وهى -كما يرى الخراط- مغايرة للحساسية التقليدية التى طبعت أعمال جيل الرواد، والتى يطلق عليها "الحساسية القديمة". يعدد إدوار الخراط تشابهات متنوعة تميز هذا الجيل، ويمكن جمعها تحت: التجريب أو التجديد اللغوى والشكلى.

الحقيقة أن كُتاب هذا الجيل اهتموا بالتجريب على المستوى اللغوى - ولكنهم على عكس ما يشاع لم يتمكنوا من إحداث قطيعة أو ما يشبه القطيعة المعرفية مع لغة الأجيال السابقة، بل إن المعرفة اللغوية لبعضهم كانت ضحلة إلى حد ملفت؛ لذا فمن الغريب أن البعض يريد التستر على ضعف الحصيلة اللغوية لكثير من كتاب هذا الجيل بتعميمات عن التجديد اللغوى لكل كتاب هذا الجيل؛ فالإنجازات اللغوية التى ينسبها إدوار الخراط أو غيره لكتاب هذا الجيل يمكن الوقوع عليها عند الكثيرين من كتاب الأجيال السابقة على سبيل المثال عند المازنى ويحيى حقى وبشر فارس، وكذلك عند بدر الديب وجبرا إبراهيم جبرا والطيب صالح^(٢). ربما كان التجديد لهذا الجيل يقتصر على مستوى الشكل فقط؛ حيث فتحو أبواب النص السردي لكثير من العناصر التقنية والأنواع الأدبية التى تمازجت أو تجاوزت فى نصوصهم لعل أبرزها : تحطيم الترتيب الزمنى التقليدي، والاعتماد كثيراً على النهاية المفتوحة، وتفتيت الرؤية السردية عن طريق الخلط بين أنواع مختلفة من الرواة وتوسيع دلالة الواقع "لكى يعود إليها الحلم والأسطورة والشعر"^(٤). وبقي أن نشير إلى أن هذا لم يكن فقط من أجل التجديد الشكلى،

وإنما أيضاً لتوكيد وجهة نظر فى الحياة. ولعل أهم ما يميز هذه الرؤية أو وجهة النظر هو تجسيدها لروح تقلبات وصراعات عصرها الثورى، وهو -لا ريب- يختلف عن روح العصر الذى جسده كتاب الأجيال السابقة -مثل توفيق الحكيم ونجيب محفوظ- الذين تكونوا فكرياً فى الفترة الليبرالية التى أعقبت ثورة ١٩١٩

ومن هنا يمكن القول إن هذا الجيل قد تكون عبر صراعاته العلنية والمضمرة ضد السلطة فى تجلياتها المتنوعة بداية من السلطة السياسية وحتى السلطة الأدبية مروراً بسلطة القيم والتقاليد. لقد كان لتجربة السجن والمشاكل التقليدية بين الأجيال وكذلك لهزيمة يونيو ١٩٦٧ آثارها المتنوعة على كتابات هذا الجيل الموسومة بمعاناة الخوف والغربة، وهذا ما يتضح جلياً فى تعاملهم مع الزمن واستخدامهم الكثيف لخليط من الأحلام والكوابيس والفانتازيا^(٥).

(٢)

لم تظهر صورة الأصولى فى روايات جيل الستينيات إلا متأخراً، وكان هذا طبيعياً من ناحية، لأنهم اهتموا فى البداية بذاتيتهم وكيونوتهم، ومن ناحية أخرى لأن التيار الأصولى إبان فترة نضجهم كان قد اختفى من الساحتين السياسية والأدبية؛ فكان طبيعياً أن يختفى أيضاً من رواياتهم، ولكن بعد النكسة وموت عبد الناصر ومجىء السادات ومع بداية الصعود الثانى للتيار الأصولى بدأت شخصية الأصولى فى الظهور مرة أخرى.

كان عبد الحكيم قاسم (١٩٣٥-١٩٩٠) أسبق كتاب هذا الجيل إلى تناول إحدى فعاليات التيار الأصولى، وذلك فى روايته القصيرة "المهدى" (١٩٧٧) التى تعرض فيها لإحدى أهم القضايا المطروحة على الساحة المصرية وهى قضية فهم الدين والعمل على قهر الآخرين باسم هذا الفهم؛ ففى رواية "المهدى" يتعرض عبد الحكيم قاسم لأسامة أحد الأقباط (المعلم عوض الله صانع الشماسى) من قبل الإخوان المسلمين الذين يسيطرون عن طريق شعبتهم على الوضع فى إحدى قرى دلتا مصر وتدعى "محلة الجياد"، وذلك فى فترة الأربعينيات التى شهدت الصعود المدوى الأول لجماعة الإخوان. لقد خرج المعلم عوض الله فى طلب الرزق، وما إن وصل حتى قرية محلة الجياد حتى

استقبله بعض الإخوان بالترحاب والكرم الزائد حتى أخرجوه وسرعان ما بدءوا يمارسون معه لعبة الاحتواء والسيطرة، ثم أخذوا يدعونه إلى الإسلام والتبس الأمر على الجميع. فالمعلم عوض الله وحيد وخائف، ولكنهم لا يكفون عن محاصرته حتى قهروه فاستسلم لهم، وابتهج إخوان الشبهة بما أحرزوه من نصر وأخذوا، يسوقون الرجل إلى المسجد ليعلن إسلامه !

وبعد عبد الحكيم قاسم حرص كُتّاب هذا الجيل خلال رصيدهم المتنوع للواقع المصرى على الإشارة إلى التيار الأصولى وتصوير فعالياته. وقد نال اهتمامهم حادثين بارزين فى تاريخ مصر الحديثة : محاولة الاعتداء الفاشلة على عبد الناصر فى المنشية بالاسكندرية عام ١٩٥٤ . وحادث اغتيال الرئيس السادات فى القاهرة عام ١٩٨١ . هذا بالإضافة إلى محاولة تصوير واقع مصر الحالى خاصة الخطر الذى تمثله الجماعات الأصولية على الأقلية القبطية.

فى رواية "عصافير النيل" (١٩٩٩) لإبراهيم أصلان (من مواليد عام ١٩٣٥) يقدم الراوى مقاطع تصويرية ثرية من الحياة اليومية لأسرة مصرية ذات أصول ريفية، ولكنها تعيش فى إحدى المناطق الشعبية على أطراف مدينة القاهرة. وفى إحدى هذه المقاطع أو اللوحات السريعة يعرض الراوى لحادث المنشية وبعض ما ترتب عليه من وجهة نظر شعبية لا تؤيد ولا تدين. فعندما عادت إحدى شخصيات الرواية الرئيسية (الأستاذ عبد الله عثمان) إلى شارع فضل الله عثمان رأى دكان "محمود عبد اللطيف" (وهذا هو الاسم الحقيقى للمتهم بإطلاق النار تجاه جمال عبد الناصر) يلوح من بعيد فتذكر قضية اتهامه بمحاولة الاعتداء فى عام ١٩٥٤ ؛ فعندما اجتمع المعارف فى شقة والد الراوى/الطفل بالجيران والأقارب ليطلعوا على الأخبار من الجريدة التى أمسكها والد الطفل وتعرف على محمود السمكرى من صورته المنشورة، وهنا صعد الطفل على الكنية ليرى الصورة، ولكنه لم يتعرف على السمكرى بصورة جيدة؛ فقد خيل إليه أن وجه صاحب الصورة أكثر ضخامة وسواداً. وهو فى هذه الفقرة يمارس هنا لونا من الخبث الروائى حيث لا يزيد أن يخبرنا بصورة تقريرية أن السمكرى قد عذب حتى تورم وجهه واسود، ومن أهم الفقرات فى الصورة التى قدمها إبراهيم أصلان الفقرة التى يخبرنا فيها بما حدث ليلة الحادث من القبض على الإخوان والبحث عن الأسلحة فى منطقته بالقاهرة (ص ١٤٤).

أما ما حدث في باقي الأقاليم المصرية فنجد في روايات القادمين من هذه الأقاليم؛ ففي رواية محمد مستجاب (من مواليد عام ١٩٣٩) "من التاريخ السرى لنعمان عبد الحافظ" (١٩٨٦) التي يؤرخ فيها جاداً وهازلاً لإحدى الشخصيات الهامشية التي تعيش في قرية "ديروط الشريف" في الصعيد، وتنتج الفكاهة من المفارقات التي تقوم على ربط أحداث حياة هذه الشخصية الهامشية جداً بأهم الأحداث السياسية في القرن العشرين. وفي إحدى اللقطات السريعة المكثفة يشير الراوى إلى "اشتراك محمود عبد اللطيف مع آخرين في تنفيذ اتفاق جنائى، الفرض منه إحداث فتنة دامية لقلب نظام الحكم، وذلك بأن شرع في قتل قائد الثورة مطلقاً الرصاص عليه في ميدان المنشية" (ص ١٨٧). وبعد ذلك التحيز المكثف والإشارة إلى جماعية العمل يشير إلى إحدى نتائج حادث المنشية التي كانت بمثابة الكارثة على الإخوان؛ فالملاحقات قد وصلت إلى قرية نعمان "ونجح عبد القادر مرسى في إنكار علاقته بالإخوان المسلمين وتم الإفراج عنه" (ص ١٨٨).

أما ما حدث في الدلتا فنجد بعضه عند خيرى شلبى. (من مواليد عام ١٩٣٨) في روايته "وكالة عطية" (١٩٩٢) حيث يعرض فيها لتضخم حركة الإخوان وانتشارها في مدينة دمنهور منذ نهاية الأربعينيات وحتى اصطدامهم بعبد الناصر، ومن ثم كانت الملاحقات التي وصفها بدقة متناهية تظهر تعاطفه المفهوم مع الإخوان. وكانت النتيجة محاولات البطل المستميتة للتوصل من علاقته بالإخوان رغم عودته للتشرد مرة أخرى. وكان إبان تقدمه في أمور النصب والصياغة لا يمل من متابعة ما يحدث للإخوان كجماعة ولأسرهم كأفراد؛ ففي فصل "الفجر الأسود" الذي صور فيه حل جماعة الإخوان المسلمين يصور الراوى القبض على أعضائها على لسان أحد أصدقاء البطل من غير الإخوان كحدث مأسوى مهين لإنسانية الإنسان (ص ٣٢٢/٣٢١).

كذلك كان مصرع الرئيس السادات أحد أبرز الموضوعات في روايات جيل الستينيات والأجيال الأخرى التي عاشت هذا الحدث، والغريب في الأمر أننا لم نقف في روايات الأجيال السابقة على صورة جيدة أو على الأقل متزنة لفترة حكم الرئيس السادات، وهذا ما ستقف عليه أيضاً لدى جيل الستينيات الذين وقعوا ضحية تحيزاتهم ضد السادات، ولم ينتبهوا إلى مغزى اغتيال رئيس مصر.

وفى رواية "وثالثنا الورق" (١٩٩٥) يتناول خيرى شلبى مصرع الرئيس السادات بأسلوب شبه أسطورى؛ فالشخصية المحورية فى الرواية وتدعى "حسن أبو ضب" شخصية شبه أسطورية اغتنت بعد فقر مدقع وصعدت من الحضيض حتى نادت السادات، ولكن رغم هذا العلو كان يجذبها للواقع أصلها المتواضع خاصة صلته بأخته "الشيخة سعادة" التى تحولت بدورها من زوجة لأحد مطاريد الجبل إلى شيخة وممولة للتنظيم الأصولى الذى قتل السادات؛ وهو يشير إلى الغليان الذى أصاب مصر أواخر عهد السادات؛ حيث تم تهيئة الجو العام لاغتيال الرئيس، ولكن على كل حال فالسادات ونظامه يتحملان مسئولية إعادة الحياة لتنظيم الإخوان وترك حرية العمل لهم ولأشبائهم فى الجامعة فانقلبوا عليه خاصة عندما دعا عليه عمر التلمسانى على الملأ قائلاً بالفم المليان : "شكوتك لله !". وكيف أن السادات أصابه الرعب وطلب من التلمسانى أن يسحب شكوته فلم يسحبها "فكأنه أهدر دمه بين القبائل المتطرفة" (ص ٣١٢). وأما حسن أبى ضب فلم يعد يقلقه فى الدنيا شىء "سوى ما يحتدم فى بطن الجبل فى أسبوط من براكين مروعة تعود بمصر والعالم العربى كله إلى عصور الجاهلية الأولى" (ص ٣٧٠).

وفى روايته "كتاب التجليات" يهتم جمال الفيطنى (من مواليد ١٩٤٥) كالعادة بالتعبير عن قهر الإنسان المعاصر الذى يراه الراوى امتداداً لقهر تاريخى متوارث، وقد عايش الكاتب عصراً جديداً من القهر بدءاً من منتصف السبعينيات فى مصر؛ حيث وقف موقف النقيض المخالف إلى حد البغض للرئيس السادات وسياساته، ويتجلى كره المؤلف أو الراوى للسادات عندما يضعه وجيوشه المؤلفة فى سياق أعداء مصر والإسلام فى مختلف العصور الإسلامية (ص ٢٢٦)، وفى النهاية يشركه فى قتل عبد الناصر وحز رأسه. وبعد مصرع السادات أخذ حدث الاغتيال فى تجلياته حتى كتب ما يشبه قصيدة غنائية فى "خالد الإسلامبولى" قائد المجموعة التى اغتالت السادات (ص ٢٢٠/٢٢٣).

قريباً من هذا ما نجده فى رواية "الأزمة" (١٩٩٢) لسعيد سالم (من مواليد ١٩٤٣). فى هذه الرواية يعود بطل الرواية أو قناع الراوى المتخيل (محمود أبو النجا الفوانيسى) وهو اسم رمزى مركب، يعود إلى مصر بعد عشرين عاماً غنياً حاقداً يبحث عن الانتقام،

وإبان ذلك يشير محمود إلى ردود الفعل المتنوعة على مصرع السادات؛ فتوفيق الحكيم قال في جلسة خاصة مع بعض أدباء الإسكندرية بمجرد وقوع الحادث: "أحسن..حتى يعرف العالم أن في مصر رجالاً". وقال نجيب محفوظ في نفس الجلسة: لقد سجن مصر بأكملها يوم ٥ سبتمبر.. ووصف محمد حسنين هيكل قاتل السادات بالبطل. في النهاية ويعد أن يشير الراوى إلى أن "الذين اغتالوا السادات هم أبناء عمومة الذين حاولوا اغتيال عبد الناصر" (ص ٨٢)، يشير إلى أن الشعب حزن، لكنه لم يمش في جنازته، بينما مشى في جنازته بعض الإرهابيين الذين لم يحزنوا على مصرعه !

(٣)

وبعد هدوء العواصف التي أثارها حادث اغتيال السادات بين عساكره يبدأ الصعود الثالث للجماعات الإسلامية الأصولية. وقد شارك كتاب هذا الجيل كثير من المثقفين في رصد هذا الأمر عن قرب، وهذا ما نجد بعض ملامحه في الروايات الأخيرة لبعض كتاب الستينيات، ولكننا سنكتفى هنا بما قدمه صنع الله إبراهيم (من مواليد عام ١٩٣٧) في إحدى آخر رواياته أعنى "شرف" (١٩٩٧). في روايته تلك اهتم صنع الله بأمرين أساسيين هما: رصده للفساد في مصر ولتصاعد سطوة الجماعات الأصولية وأثر ذلك على الأقلية القبطية.

في الجزء السردى الأول من الرواية تبدأ صورة الأصوليين في الظهور على استحياء، ثم تتعاظم مع توالى الفصول. فبعد سجن بطل الرواية أشرف (أو شرف كما تناديه أمه) وبينما ينحدر من درك إلى درك أشد تظهر صورة الأصوليين أوضح فأوضح، وفي النهاية نلتقى الشيخ عصام وهو أول شخصية أصولية صريحة في عالم صنع الله إبراهيم الروائى. ومن خلال الشيخ عصام يصور الراوى بطريقة ساخرة تشردم الأصوليين؛ فذات مساء وبعد النشرتين الإسلامية والمحلية "دوى صوت جهورى ينادى كافة المسجونين طالباً منهم أن يصلوا لله شاكرين؛ لأن الشيخ عصام تخلى عن أفكار "الإخوان المسلمين" واعتنق أفكار "الجهاد". وفي الصباح انتقل الشيخ عصام بنمرته وحاجياته، فى موكب من الأنصار، إلى زنزانة أفكاره الجديدة" (ص ٢٠١).. وتكرر الأمر ذاته بعد أسبوعين.. وبعد أسبوعين آخرين انتقل الشيخ عصام إلى جماعة جديدة،

وأصبح انتقال الشيخ عصام من جماعة إلى أخرى طقساً مألوفاً.. وتعرف أشرف إلى الشيخ عصام. وبينما كانت علاقتهما تتوثق كان الشيخ عصام "منتظماً في مسيرته بين الجماعات الممثلة في السجن. من "التكفير والهجرة" إلى "القطبيين"، ومن "التبيين" إلى "الجماعة الإسلامية"، ومن "الناجين من النار" إلى "الشوقيين" (ص ٢٠٥/٢٠٦).

ولا ريب أن النفاذ التاريخي والأيدولوجي إلى هذه الجماعات يبين لماذا اختار المؤلف الفعلي أو الراوى مثل هذا الترتيب لذكر أسماء الجماعات؛ فالترتيب بهذا التسلسل هو من ناحية ترتيب تاريخي لظهور هذه الجماعات، ومن ناحية أخرى ترتيب لدرجات اعتناقها للعنف كعقيدة ومنهج، وهذا ما يجعلنا نظن أن شخصية الشيخ عصام هي مجرد رمز يعرض الراوى من خلاله لتشرذم الأصوليين ولأسباب اختلافاتهم المضحكة، ولعل هذا ما يجعله يعرض نوعاً من النقد الذاتى على لسان الشيخ عصام.

وفى رواية "شرف" يبرز سجين قبطى يدعى رمزى بطرس نصيف، وهو طبيب صيدلى متهم بالرشوة، ويخصص الراوى القسم الثانى من الرواية لأوراق الدكتور رمزى بطرس. ومن خلال هذه الأوراق يقدم صنع الله إبراهيم دفعة جديدة من أرشيفه الصحفى الذى يتابع من خلاله رصده لأحوال مصر، ويواصل تبنيه لأحد تقاليده الروائية؛ حيث يهتم بوضع الأقباط وعلاقتهم بأحاد المسلمين وبالدولة المصرية خاصة بعد ثورة ١٩٥٢.

فتأميم أوقاف الكنيسة أثار غضب وقلق الشعب القبطى. كان الأغنياء الذين تعرضوا للتأميم أو يخشونه يغذون هذا القلق ويهاجرون بالملأت، ومنهم ظهر فيما بعد ما يسمى بأقباط المهجر. "عبد الناصر كان مهتماً ببناء دولة عصرية، وكانت أمامه فرصة ذهبية للقضاء على التمييز بين المسلمين والمسيحيين، ولكنه لم يفعل : بناء الكنائس مقيد بقانون يعود إلى أيام الخلافة العثمانية ومادة التاريخ فى المدارس تتجاهل الحضارة القبطية. أى مسلم الأبواب مفتوحة أمامه ليصبح وزيراً أو سفيراً أو محافظاً أو حتى مأمور مركز، بينما هناك قانون غير مكتوب يضع القيود فى وجه الأقباط .. ومع ذلك يقال إن هناك مساواة، وأن مصر بلد التسامح.. إلخ" (ص ٢٧٦). وقد ازدادت الأمور سوءاً بعد بروز أخطار الجماعات الأصولية؛ فبعد عودة الدكتور

رمزى لمصر ذهب لزيارة صديقه القديم "د. لبيب" بالأقصر وأثناء المناقشة عبر لبيب عن يأسه وتشاؤمه حين قال : "فى النهاية أنا معرض للقتل على يد أصحاب الذقون، هل تذكر مجدى فام ؟ دخلوا عليه منذ شهر فى وضح النهار وقتلوه" (ص ٣٢٠).

وفى النهاية يجزم كل من رمزى وصنع الله إبراهيم أن الفساد السياسى والاقتصادى كان بمثابة التربة الخصبة التى أنتجت العنف الأصولى.

١٠ - التاريخ للتيار الأصولي في "ثلاثية الثورة" لجميل عطية إبراهيم

(أ) مدخل إلى ثلاثية الثورة

الكاتب القبطي جميل عطية إبراهيم^(٦) هو أحد الذين ساهموا في تأسيس مجلة "جاليري ٦٨"، وهو "يمثل حالة جيل الستينيات المعزول عن المؤسسة الثقافية، والذي يحاول أن يشق طريقه بالاعتماد على نفسه"^(٧)، ولكنه يتأخر كثيراً بسبب كسله الشخصي. عموماً فإن جميل عطية إبراهيم هو أكثر كتاب هذا الجيل توسعاً في رصد تاريخ التيار الأصولي وفعالياته، وذلك في عمله الضخم "ثلاثية الثورة" التي صدرت في الفترة ما بين عام ١٩٩٠ وعام ١٩٩٥. والرواية تعرض لتجربة حركة الجيش مع السلطة في مصر، وهي التجربة التي بدأت بالانقلاب أو الثورة عام ١٩٥٢ وشهدت ذروتها بالصراع على السلطة عام ١٩٥٤ ثم شهدت نهايتها باغتيال السادات عام ١٩٨١. ومن هنا يمكن القول إن قضية شخصيات الرواية قضية واحدة يمكن تلخيصها في "سيطرة الهم السياسي وحلم التغيير". والرواية بهذا المعنى ليست "رواية أجيال"، وإنما رواية تاريخية ضخمة تنقسم إلى ثلاثة أجزاء أو ثلاثة مقاطع رئيسية، ويستخدم في روايتها تقنيات متنوعة متداخلة سنحاول الاقتراب منها إبان تحليلنا لها.

(ب) شيوعيون وإخوان

(١)

تبدأ أحداث الجزء الأول "١٩٥٢" الذي تميز بسرده التقليدي في نهاية عام ١٩٥١ في عزبة بالقرب من مدينة البدرشين بالجيزة هي "عزبة عويس" التي صيرتها الرواية

نموذجاً مصغراً لمصر الملكية بأنماطها التقليدية : باشا ظالم (اللواء عويس) وعمدة نكرة (حمادة أبو جبل) وشيخ غفر (أبو جعفر) وفلاحون يعانون الظلم والفقر والمرض. وقد تميز من بين الفلاحين "كرامة بن سرحان السقا" المقتون باليوت وأرضه الخراب والرفيق الشهم "عباس أبو حميدة". ويركز الراوى فى هذا الجزء وبشكل خاص على أحداث شهر يناير ١٩٥٢ الذى شهد صدام الإسماعيلية بين جنود الشرطة المصرية وقوات الاحتلال ثم حادث حريق القاهرة فى اليوم التالى (٢٦ يناير) وهو يمثل ذروة الرواية وعمق الانحدار الذى وصل إليه النظام الملكى، ثم إنه يعرض للقضايا الرئيسية للرواية ككل، وذلك من خلال عرضه للظروف والأحداث التى عاشتها مصر فى نهاية العهد الملكى وبداية انقلاب الضباط الأحرار.

وبما أننا نتحدث عن صورة الأصوليين فإننا سنتهم فقط بالجانب السياسى الذى يسيطر على تلك الثلاثية الغنية بشخصياتها وأحداثها، وأول ملمح هو أن النظام الملكى على لسان أحد دعاماته (اللواء عويس باشا) لم يكن يرى الإنجليز أو الأمريكان أعداءه وإنما أعداؤه هم : "الجيش والشيوعيون والإخوان المسلمون هؤلاء هم الخطر وأس البلاء" (ص ٢٥). ولابد للسراى أن تضربهم بقسوة حتى تنتهى الاضطرابات وتنجو سفينة العرش. وبعد حريق القاهرة سألت إحدى شخصيات الرواية (علية سيف النصر) صديقها اللواء عويس عمن أحرق القاهرة أجابها فى عصبية : "الاشتراكيون والإخوان المسلمون والشيوعيون والدهماء" (ص ١٩٥).

لا ريب أن اللواء عويس قد جمع أعداءه فى سلة واحدة، لكنه لم يخبر "علية" بدور الملك والإنجليز. والسبب -كما يرى الراوى الذى يعيش حالة اختراق دائمة لشخصية عويس باشا- أن ما أسفر عنه الحريق من كوارث كان مفزعاً وفاق تقديرات الملك والإنجليز. بعد حريق القاهرة ازدادت الأحوال سوءاً، الوزارات تستقيل أو تقال الواحدة بعد الأخرى حتى أصبحت البلاد بلا وزارة، وبينما كان اللواء عويس يرى عالمه وهو ينهار ويتفتت قام الضباط الأحرار بانقلابهم الناجح، وتم القبض على الرؤوس الكبيرة وبينهم عويس نفسه.

(٢)

واضح من تقسيمات الجزء الأول أن القوى الثلاثة المتنافسة التي مثلت خطراً على النظام الملكي كانت الجيش والإخوان والشيوعيين. ولأن الجيش هو الذى قام بالانقلاب وسيطر على الوضع كان من الطبيعى أن يصطدم مع القوتين المتنافستين الآخرين، ويحاول أن يقضى عليهما أو على الأقل يحيدهما، وهذا هو موضوع الجزء الثانى للثلاثية "أوراق ١٩٥٤" (١٩٩٣) وهو أضخم أجزاء الرواية وأكثرها عمقاً.

يقدم الراوى هذا الجزء من خلال تقنية "التعدد الصوتى"؛ فبعد أن التزم فى الجزء الأول بتقنية "الراوى العليم" ذى الصوت الواحد فإنه فى الجزء الثانى يستخدم التقنية الحوارية؛ مما أدى إلى تغيير بنية الجزء الثانى على مستوى الشكل. وقد أدى هذا التغيير إلى سرعة الإيقاع وتميز الشخصيات بدرجة أكبر من الاستقلالية، ولكن رغم هذه الاستقلالية فإن "الراوى العليم" الذى تخلى عن اقتحام وعى الشخصيات قد بقى فى مكان ما داخل إطار الرواية؛ حيث يقوم بوضع أسماء الشخصيات كعناوين للفصول، ويترك لها فرصة تقديم فصولها بنفسها، ومن هنا فهو الذى يستخدم تقنية "السرد المتعاقب" لأحداث متزامنة وبأصوات الشخصيات المتنوعة. ولعل هذه هى أهم مميزات هذا الجزء على المستوى الشكلى؛ فتعدد الأصوات يعنى تعدد المستويات اللغوية داخل النص الروائى، ومن ثم "تجسيد اختلاف وجهات النظر وتعارض الشخصيات تجسيدا ملموساً" (٨)، ولكنه أيضاً قد يعنى هروب المؤلف من نسبة الآراء مباشرة لراوي المتخفى خاصة، وأن الآراء حول هذه الفترة متعددة ومتناقضة. ورغم تعدد الرواة فإنهم وعلى مستوى الرؤية العامة لا يتناقضون، وإنما يتكاملون لتقديم وجهة نظر الراوى المتخفى فى التيار الأصولى، وهى امتداد للرؤية التى اطلعنا عليها فى الجزء الأول من الثلاثية. وقد قام الدكتور السيد أحمد باشا بما له من ثقافة وخبرة قانونية بالدور الأكبر فى التعليق والتحليل وإبراز رؤية ووجهة نظر الراوى. هذا بالإضافة طبعاً إلى دور عباس أبو حميدة مزارع عزبة عويس.

وكما فى الجزء الأول وكذلك فى الجزء الثالث فإننا نلتقى نوعين من الشخصيات : روائية مبتدعة تاريخية معروفة مثل : محمد نجيب وجمال عبد الناصر وعبد القادر عودة (٩)،

وهي شخصيات "يلتزم الروائي بتقديمها داخل إطارها التاريخي الموضوعي الضارب بجذوره في قلب تاريخ مصر الحديث" (١٠).

ومنذ بداية "أوراق ١٩٥٤" نلتقى بالإشاعات حول الخلافات بين محمد نجيب وعبد الناصر وبداية الصدام بين عبد الناصر والإخوان. ومنذ البداية أيضاً نجد أنفسنا بين أسوار الجامعة؛ فكرامة سرحان تمكن من دخول الجامعة، وبسبب تفوقه حصل على المجانية والتحق بقسم اللغة الإنجليزية. وفي الجامعة أصبح كرامة على علاقة باليوزباشي شهدي الششتاوي، وهو أحد مساعدي عبد الناصر المقربين، والذي يستخدمه كما يقول الراوي "في المهام القذرة"، ولكن عندما وقعت الاضطرابات في الجامعة، وانطلقت الهتافات المعادية لحكومة العسكر نجد كرامة يغادر الجامعة والمدينة الجامعية ويلجأ إلى عزبة عويس (ص ١٨). وفيما بعد يخبرنا كرامة أن الإخوان المسلمين هم الذين تظاهروا "ضد قوات الجيش أمام الجامعة وأحرقوا سيارات الجيش وقبض عليهم بعدها..". (ص ١٧٠). وإذا أردنا أن نوضح ما اختزله كرامة أو الراوي فإننا نشير إلى أن طلاب الجامعة كانوا يحتفلون في ١٢ يناير بذكرى شهداء الجامعة، وبسبب تأزم الأوضاع السياسية بدأ الطلاب وأغلبهم كان إخوانياً في ترديد الهتافات ضد رجال الجيش، وهنا تدخل بعض الحرس والطلاب المنتمين لهيئة التحرير بترديد هتافات مضادة وسرعان ما اشتبك الفريقان وأحرقت إحدى سيارات الحرس. وفي اليوم التالي أصدر عبد الناصر قراره الأول بحل جماعة الإخوان ومصادرة ممتلكاتها والقبض على أعضائها. وفي هذا السياق وبالقرب من حلوان تم القبض بطريق الخطأ على الطباخ النبوي السيد أحمد باشا، واتهم بأنه من الإخوان، وبعد أن تبينوا براءته أطلقوه، ولكنه علم من أحد العساكر أنهم في "كبسة على الإخوان والسودانيين المتعاونين معهم" (ص ٢٦). وعندما يعرف الباشا يقول لنفسه إن محمد الطباخ "لا يعرف أن البلد فوق بركان، ولا يعرف أن الحكومة قد حلت جماعة الإخوان المسلمين وقبضت على المرشد العام وعدة شخصيات من مكتب الإرشاد" (ص ٣٠).

ولأن السيد أحمد باشا كان على موعد مع عبد الناصر نجده يشير إلى قيام المؤسسة العسكرية التي يديرها عبد الناصر بإلغاء الأحزاب والدستور وإعلان فترة انتقال لمدة ثلاث سنوات. كل هذا جعل عبد الناصر قوياً بما فيه الكفاية لبدء خطته

للتخلص من محمد نجيب والإخوان ومن ثم الانفراد بالسلطة. وأثناء زيارة عبد الناصر نجده يشير أثناء الحديث إلى متاعبه مع من بقى من أعداء الثورة (الشيوعيين والإخوان)؛ فالشيوعيون بدأوا التحرك فى الهامش المحرم على السياسيين (يعنى الجيش). أما جماعة الإخوان فأخذت تمتد خيوطها إلى محمد نجيب، ثم هدد السيد أحمد باشا بطريقة غير مباشرة بأن أشار إلى أنه لن "يسمح بتجاوزات مهما صغرت وقت المفاوضات مع الإنجليز. هذه حياة أو موت" (ص ٣٦). وعندما تجاوز الدكتور عن التهديد المبطن لابنته الشيوعية بأن أشار إلى عدم لياقة سجن مرشد الإخوان فى بلد إسلامى كمصر، قاطعه عبد الناصر قائلاً: "تعبت معهم، فعلت كل ما فى وسعى من أجلهم، ولكنهم عصاة، عصاة. تم استثناء الجماعة من قانون الأحزاب. أعدت التحقيق فى قضية مقتل حسن البنا. عرضت عليهم الاشتراك فى الوزارة، طلبت منهم النوبان فى هيئة التحرير وتولى شئونها. مشكلة هذه الجماعة أن مرشدها الروحى ليست له سيطرة على جهازها المسلح، ولهذا قربت منى عبد الرحمن السندى، لكننى لا أطمئن إليه. قررت تأديبهم وتلويت سمعتهم بالحق وبالباطل وتوجيه تهمة الخيانة والتأمر لهم حتى يدركوا الفرق بين العمل السياسى وعمل الجماعة الدينية. وعلى كل حال أنا تركت وكيل الجماعة عبد القادر عودة حراً" (ص ٣٦).

رغم أن المؤلف يقدم شخصيات عديدة لكل اتجاه سياسى فإنه لا يقدم لقارئه أية شخصية إخوانية. ولعل السبب أن الراوى - الذى لا يتكلم إلا عما يعرف - لا يعرف الكثير عن الإخوان ! فهو لم يقرأ إلا ما كتبه الآخرون عنهم وثبت المراجع فى آخر الرواية خير دليل على ذلك؛ حيث يخلو من أى كتاب إخوانى رغم أن ما نشره عن صدامهم مع عبد الناصر يملأ مكتبة ضخمة. فرغم أن أغلب الشخصيات تتحدث عن عبد القادر عودة ودوره إلا أنه لا يحصل على فرصته للظهور والكلام. مثل هذه الفرصة يتمتع بها القانونى الليبرالى السيد أحمد باشا الذى يشير إلى أن خطأ الإخوان الأساسى كان "فى اعتقادهم بأنهم شركاء مع رجال الجيش فى الحكم فى هذه المرحلة، وغلطتهم الدخول فى اتصالات مع الإنجليز لمناقشة قضية الجلاء وقضية الدفاع عن الشرق الأوسط... وهامى النتيجة. وجه إليهم عبد الناصر تهمة التخابر مع الإنجليز" (ص ٣٨). وكذلك حصل الماركسى "عباس أبو حميدة" على فرصته ليصارحنا

بالسبب وبرؤيته للصراع بين عبد الناصر والإخوان؛ حيث قال : "إذا كانت جماعة الإخوان المسلمين قد تجاوزت حركة الانقسام التي أعدها لها جمال عبد الناصر في أواخر العام الماضي، فما هو يمارس معهم لعبته المفضلة؛ فقد طلب من عبد القادر عودة المحامي زيارة المعتقلين وإقناعهم بالتخلص من حسن الهضيبي لتحسين العلاقات مع مجلس قيادة الثورة" (ص ١٤٣).

وبينما تتأزم المشاكل بين محمد نجيب وعبد الناصر نجد أن عبد القادر عودة وباقي القوى السياسية التقليدية يقفون إلى جانب محمد نجيب الذي فاجأ الجميع باستقالته في ٢٣ فبراير. وبينما كان مجلس قيادة الثورة دائم الانعقاد انفجرت المظاهرات الشعبية تطالب بعودة محمد نجيب، وعبر أصوات الشخصيات ورؤاهم نتعرف على الدور الذي لعبه عبد القادر عودة في تأجيج المظاهرات، فكرامة سرحان يروى أن مظاهرات الطلبة بدأت في الجامعة (ص ١٧٠) وأستاذ الجامعة الموقوف عبد العال يونس رأى "عبد القادر عودة يقود مظاهرة ضخمة من طلبة الجامعة" (ص ١٨٣). وعباس أبو حميدة يخبرنا أن الغلبة في المظاهرات لجماعة الإخوان المسلمين (ص ١٩٨). وفي مساء يوم ٢٧ فبراير -وكما تخبرنا شخصيات عديدة- أعلن مجلس قيادة الثورة عن حل نفسه، وتسليم السلطة إلى اللواء محمد نجيب والصاغ خالد محي الدين. ورغم الإعلان عن عودة نجيب استمرت المظاهرات الشعبية التي أزجعت عبد الناصر ورفاقه، وكما تروى الشخصيات فقد لعب عبد القادر عودة الدور الرئيسي في هذه المظاهرات أيضاً. ففي صباح يوم الأحد ٢٨ فبراير توجهت الجماهير الغاضبة إلى قصر عابدين وهم يهتفون ضد عبد الناصر ومجلس قيادة الثورة وهم يرفعون قمصاناً ملوثة بالدماء بسبب إصابة بعضهم برصاص رجال الأمن، وعندما أطل عليهم محمد نجيب من شرفة القصر أخذ المتظاهرون يطالبونه بالقصاص؛ فقال لهم "سوف تحقق النيابة في هذه الحوادث" (ص ٢١٦). وعندما رفع الإخوان عبد القادر عودة على الأكتاف أخذ يهتف والجميع وراءه "بسقوط مجلس قيادة الثورة وعودة الضباط إلى تكتاتهم" (ص ٢١٧). وطلب محمد نجيب من عبد القادر عودة أن يصعد إلى الشرفة بجواره وعندما أراد أن ينهي اللقاء، وكان يعلم أن الإخوان يتزعمون المظاهرات طلب من عودة أن يأمر الناس بالتفرق والعودة إلى أعمالهم ففعل.

وكما توقع كرامة حملت زاهية ابنها الذي سمته محمد نجيب، وانطلقت مع المظاهرات كالمجنونة، وهى تهتف بحياة اللواء محمد نجيب، وعندما وصلت أمام قصر عابدين وصفت ما رأت فقالت : "سألت من حولى عن الرجل الوقور الواقف إلى جوار اللواء محمد نجيب. قالوا الأستاذ عبد القادر عودة المحامى. حفظت الاسم. صمت. لم أسأل أبعد من ذلك ، حتى لا أفضح نفسى. كل من حولى يعرفونه. بإشارة من يده يسكت الناس. فى أطراف يديه مفاتيح حلق الخلق، وبإشارة من رأسه تنطلق الهتافات كالرعد. الله أكبر والله الحمد. عاش محمد نجيب. من أركان بعيدة هتافات أخرى عن الدستور. أنا تكفينى بسمة محمد نجيب. وأحب هتاف لقلبي : عاش محمد نجيب. تراجع اللواء محمد نجيب داخل البلكونة، ومسح عبد القادر عودة المحامى الميدان بيديه. قال: كفى" (ص ٢٢٤/٢٢٥) فتفرق الناس. وكما هو واضح من وصف وتعليقات الشخصيات أن الإخوان سيطروا على الشارع، وأن عبد القادر عودة قد انتقل وخلفه من لم يعتقل من الإخوان من تأييد مجلس قيادة الثورة إلى العداء له، وهذا ما دفع فيما بعد حياته ثمناً له.

وحتى لا يظن القراء أن الإخوان يقفون مع الديمقراطية فإن الرواية تكسر هذا التوقع على لسان عباس أبو حميدة؛ فعندما زار عزية عويس ليطمئن على أحوال زوجته وابنته حميدة وأثناء زيارته لبيت العمدة دار حوار بينهما قال عباس خلاله: "الإخوان المسلمون يعملون من أجل مصالحهم، تارة يؤيدون محمد نجيب ضد جمال عبد الناصر، وتارة يؤيدون جمال عبد الناصر ضد محمد نجيب، وأكثر من يعرفهم جمال عبد الناصر" (ص ٣٠٠).

(٣)

ينتهى الجزء الثانى بتقرير "ممسرح" للسيد أحمد باشا عن نجاح عبد الناصر إبان زيارة محمد نجيب للسودان فى إعادة ترتيب الساحة على هواه. وكان أهم ما فعله هو البطش بمن قاموا بالمظاهرات التى أعادت نجيب وعلى رأسهم عبد القادر عودة الذى اعتقل وتعرض كما أخبرنا عبد العال يونس "إلى تعذيب شديد بسبب تزعمه مظاهرة عابدين الشهيرة.."(ص ٣١٢).

ورغم تزايد الراوى وافتعاله فيما يخص محمد الطباخ وولده المفقود نجده يتعرض سريعاً لحادث المنشية ولنجاة عبد الناصر وإعفاء اللواء محمد نجيب من كل مناصبه وتحديد إقامته فى فيلا المرج، ولكنه لا يتعرض بكلمة واحدة لما أصاب الإخوان بعد الحادث خاصة ما أصاب عبد القادر عودة المحامى الذى أعدم مع خمسة آخرين من قادة الإخوان.

(ج) الهم السياسى وانهيار الحلم

(١)

وفى الجزء الأخير من ثلاثية الثورة "١٩٨١" (١٩٩٥) يمزج الراوى بين التقنيات السردية التى سيطرت على الجزئين السابقين حتى إنه لا يفرق فى أحيان كثيرة بين هذه التقنيات فى المقطع الواحد، ولذا تغلب تقنية "الحديث المجرب" على السرد فى هذا الجزء. قد لا نشعر بالراوى فى أغلب الفصول، ولكنه يبدو واضحاً جلياً فى فصول "كرامة سرحان"، لدرجة أنه يتماهى معه فى بعض المواقف.

وفى هذا الجزء الذى يهتم الراوى فيه بتأمل كل ما جرى ، يفاجأ القارئ بأنه كراوى "يوم قُتل الزعيم" لا يهتم مباشرة بحادث الاغتيال، وإنما بما تبع ذلك وبما سبقه من أحداث بين من بقى من شخصيات الجزئين الأولين، والملاحظة العامة أن شخصيات الجزء الثالث ما زالت تعيش أسرى لأحداث الجزئين السابقين؛ فكل ما يدور فيه إنما هو تنويعات على لحن واحد هو الماضى الذى يطاردهم جميعاً. ورغم نفمة الحزن التى تتخلل صفحات الجزء الأخير فإن أغلب الشخصيات لم تتعرض للانكسار الكامل؛ فرغم الفشل الذى يعانونه إلا أنهم يشعرون بأن الثورة لم تفشل فشلاً كاملاً؛ فكرامة صار دبلوماسياً وزاهية قد تعلمت وحطمت الحواجز الطبقيّة.

يقدم المؤلف للجزء الأخير بتمهيد مفتعل يعرض فيه لحال عزبة عويس ومصائر أبنائها بعد الانفتاح الساداتى، وهو يقدم فى هذا التمهيد شخصية نوستالجية وذات اسم رمزى "عبد الله صابر" يقفز من خلالها على فترتى عبد الناصر والسادات (سبعة وعشرون عاماً).

عبد الله صابر نموذج للمثقفين الشيوعيين الذين طُردوا في عصر عبد الناصر وسجنوا في الواحات في الفترة من ١٩٥٨ وحتى ١٩٦٣ ثم اشتدت مطاردتهم في عصر السادات، ومع الصعود الثالث للجماعات الأصولية تم التخلص منهم. وقد تم التخلص من الرفيق عبد الله صابر على يد التنظيم الأصولي المسلح الذي تنتمي إليه "حميدة" ابنة الرفيق عباس أبو حميدة !

وبعد هذا التمهيد الدامي ينتقل الراوى لمتابعة من بقى من أبطال ثلاثيته بعد أن تقلبت بهم الأحوال على مدار ثلاثين سنة، وهو يعد مسرح الأحداث لجمع أكبر عدد منهم في "جنيف"؛ حيث يعمل كرامة سرحان مستشاراً بالسفارة المصرية في جنيف. فعباس أبو حميدة الذي لم تشرخه سنوات الاعتقال المريعة تمكنت ابنته من كسر قلبه بأن أصبحت بسبب السادات أصولية متطرفة تسعى للانتقام من الجميع، وهو لم يكن حزيناً لأنها تحجبت، وإنما بسبب انتمائها إلى إحدى الجماعات المسلحة: "ابنتى كسرت قلبي، عذابى فى الدنيا والآخرة. سامحها الله. التحقت بأشد الجماعات الإسلامية تطرفاً لإسقاط نظام الحكم بالقوة المسلحة. تدربت على السلاح وأضحت أشد تطرفاً من رفاقها الشباب. وسخرت ما تعلمته منى ومن أمها فى التنظير ونشر أفكار سلفية ذات بريق كاذب لتبرير عمليات العنف، القتل والاعتداء على الآخرين أصبح لديها كشرب الماء" (ص ٨٦).

(٢)

ليس فقط عباس أبو حميدة هو الذى يرى السادات مخطئاً يتحمل ذنب ما آلت إليه البلاد، وإنما كرامة سرحان أيضاً رغم أنه أحد الساداتيين. والحقيقة فإن نقد السادات وحكمه هو الموضوع المسيطر على هذا الجزء. وقد يحيلنا هذا إلى موقف المؤلف نفسه؛ فموقف جميل عطية إبراهيم من السادات لا يختلف كثيراً عن موقف باقى جيل الستينيات الذى سبقت الإشارة إليه. فعلى سبيل المثال لم يرد ذكر السادات فى الجزء الثانى سوى مرة واحدة، وقد كان لزاماً على قارئ "أوراق ١٩٥٤" أن ينتظر

طويلاً حتى يرد اسم السادات، ورغم أن ظهوره يفاجئ القارئ إلا أن كيفية الظهور كانت أكثر مفاجأة ودليلاً واضحاً على كره الراوى له؛ فثناء حديث السيد أحمد باشا مع أعضاء مجلس الثورة يفتعل السادات ضجة ما فما كان من جمال سالم إلا أن "جرى وراء أنور السادات وطرده، وأقسم إن عاد لضربه بالرصاص". ولفت نظر السيد أحمد باشا أن جمال سالم يسب السادات ويقول له: "يا ابن الجارية" (ص ٨٤). فأول بروز للسادات كان مفتعلاً مطروداً مسبباً مذبوحاً بسبب سواد بشرة أمه السودانية الأصل ! وعلى هذا الأساس يحمل السادات كل موبقات فترة حكمه خاصة ما يخص علاقته الدرامية بالجماعات الأصولية؛ فالسادات كما نعلم وكما أخبرنا أحد الشخصيات "جمع حوله مجموعات من السلفيين، وسلحهم، ورباهم لمحاربة الشيوعيين، ولكنهم انقلبوا عليه، وخاتوا الاتفاق" (ص ١٧٧).

وكان عباس أبو حميدة يعيش حالة انكسار بسبب أصولية ابنته ويتذكرها في المفارقات؛ فعندما غنت زاهية بالألمانية نشيد الفرح لشيلر في إحدى مستشفيات جنيف نجده يعلق: "تبارك الخالق، زاهية هانم ابنة عزبة عويس تغنى بالألمانية في جنيف وتقف لها المستشفى على "رجل"، وابنتى خيبتها الله تقول لى : صوت المرأة عورة" (ص ١٨٨). وعندما شرح له الباشا بالتفصيل سبب دراسة زاهية للموسيقى يعلق عباس فيقول : "يا باشا هذه نعمة لقد وقعت ابنتى فى علاقة مع واحد من الأصوليين غسل مخها وعاد بها إلى حياة القرن الأول الهجرى" (ص ١٩٠).

وعند هذه النقطة نلاحظ أن اغتيال السادات وانضمام حميدة لأحد التنظيمات صاراً لدى الراوى أمراً واحداً؛ لذا نجده يعلق على مصرع السادات مظهراً وجهة نظره فيقول : "مصرع الرئيس السادات على هذا النحو قلب الأوضاع رأساً على عقب بعد أن قويت شوكة الجماعات الإسلامية وتشابكت خيوطها مع جماعات النهب المنظم وغلاة الرجعية فى المنطقة. عقل الأمة غيب وطرد المثقفون وهاجروا إلى بقاع الأرض بعد أن انتعشت جوقة الزمر وقرع الطبول وتلاحمت خيوط رجال السياسة برجال الانفتاح السعيد فترسخت قيم النهب وانكفأ رجال الطبقة المتوسطة على أنفسهم. غاب

المشروع القومي عن البال وقبح الناس داخل ذواتهم يلحقون جراحهم كالكلاب المضروبة بالرصاص، مات جمال عبد الناصر، فانفض مولد الثورة وتفرق الناس.. وبحثوا عن غيره" (ص ٢٢٠).

ونعمة ذم السادات ومدح عبد الناصر نجدها أيضاً في حوار السيد أحمد باشا مع صديقه القديم المحامي اليهودي مصري الأصل بن هارون الذي طرد من مصر عام ١٩٥٨ ليس لعقيدته الدينية، ولكن بسبب انتماءاته اليسارية. وقد وجده الباشا كما هو عاشقاً لمصر ومولعاً بالتحليل السياسي، والرواية تقدم أهم أفكارها عن الجماعات الإسلامية على لسان بن هارون الذي يقول: "المشكلة في رأي أنها أصبحت تمس الشارع المصري وليس الجهاز الحاكم أو الصحافة أو الإعلام، لقد خلقت الجماعات الإسلامية ذاكرة أخرى للوطن، العودة إلى القرن الأول الهجري، تحت شعار تطبيق الشريعة الإسلامية والإسلام هو الحل، والعودة إلى الوراء دعوة مثالية، استندت إليها الصهيونية السياسية في إنشاء المستوطنات في القرن الماضي ثم إقامة دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨" (ص ٢٣٣).

ورغم التدخلات القصيرة من السيد أحمد باشا إلا أن بن هارون تابع حديثه فقال: "مقتل الجماعات الإسلامية في الشرق في تبنيها لسياسة برجماتية في الساعات الحازمة جرياً على سياسات حسن البنا الذي مد جسوراً مع الملك عندما بلغت الحركة الوطنية ذروتها، ولا زالت هتافات الإخوان في الجامعة في مديح حكومة إسماعيل صدقي باشا وصمة عار في جبين الحركة... المناورات السياسية والتحالفات السرية من طبيعة العمل السياسي العلني، أما الجماعات المثالية إذا لجأت إلى المناورة واتباع الوسائل البرجماتية المؤقتة فقد فقدت مصداقيتها وأساس وجودها، وكان في مقدور حركة الإخوان أن تضخ دماء جديدة في الحياة السياسية في مصر إذا تمسكت بمثالياتها وتخلت عن رغبتها في الحكم، ولكنها للأسف ربطت نفسها بسياسات البترودولار ودخلت الحرب الباردة إلى جانب الولايات المتحدة في مواجهة الاتحاد السوفيتي في أفغانستان، وتعاونت مع السادات في بداية عهده في مواجهة المثقفين واليساريين" (ص ٢٣٥).

وينتهى هذا الجزء وكذلك ثلاثية الثورة بالحل الذى يقدمه بن هارون : "الدفاع عن ذاكرة الأمة وقاريخها. التصدى لهذه الجماعات فى الشارع المصرى دفاعاً عن أحلام الشعب وليس دفاعاً عن مؤسسة الرئاسة فقط" (ص ٢٣٥).

و"ثلاثية ١٩٥٢" لا تؤرخ فقط لعلاقة الضباط الأحرار بالسلطة، وإنما أيضاً لتاريخ الحركة الشيوعية فى مصر، وتلقى أضواءً على أسباب ضعفها والانقسامات المتلاحقة التى عانت منها. ومن هنا كان حضور التيار الأصولى فى الرواية - وكذلك باقى التيارات السياسية - حضوراً هامشياً؛ فالإخوان لم تكن لهم شخصية روائية حاضرة بزخمها الروائى فى الجزئين الأول والثانى، وكذلك لم تكن "حميدة" فى الجزء الثالث والأخير.

١١ - هوية الراوى : صورة التيار الأصولى عند رءوف مسعد

(أ) عالم رءوف مسعد ورؤيته

من تابع الرواية المصرية فى أواخر القرن العشرين لاحظ لا ريب أن رواية السيرة الذاتية أو رواية الاعتراف تغلب على الصادر منها. ولعل أهم ما يميز هذا الشكل الروائى هو "ذلك التشويق والصراع الداخلى بين الأنا كبطل للعمل وبين الأنا كسارد للعمل"^(١١). ففى هذا الشكل يحدث عادة جمع بين موقفين زمنيين مختلفين وكذلك بين موقفين سرديين مختلفين أيضاً؛ فعلى المستوى الزمنى يكون الجمع بين الزمن الموصوف فى السرد "زمن القصة" *erzählter Zeit* وهو عادة زمن ماضٍ وزمن السرد أو الخطاب *Entstehungszeit* وهو عادة زمن مضارع أى زمن لاحق لزمن القصة السابق^(١٢). وفى هذا الزمن اللاحق تقوم الأنا الساردة *erzählendes Ich* بالحديث عن الأنا المسرودة *erzähltes Ich* أو الأنا المجربة *erlebenden Ich* وتلوين مشاعرها بألوان معاصرة لزمن الخطاب^(١٣).

والجمع بين هذه المستويات الزمنية والسردية يتعدى تأثيره الجانب الشكلى إلى مستوى التعبير عن وجهة النظر الأيديولوجية^(١٤)؛ فوجهة النظر المتخذة فى الزمانين غالباً ما تتطابق كما فى أعمال الكاتب القبطى رءوف مسعد^(١٥)؛ حيث تقف "الأنا الساردة" فى موقف تستشعر فيه المخاطر التى تهدد هويتها، ومن ثم تجنح إلى تذكر ماضىها وإعادة سرده مع تلوينه بالمعانى التى تستشعرها وقت الكتابة كنوع من التشجيع على المقاومة. رغم أن الأنا الساردة تعلم دائماً أكثر من الأنا المسرودة، إلا أننا لا نستشعر غالباً هذا المسافة المعرفية بينهما؛ فعند رءوف مسعد لا نكاد نلاحظ فرقاً معرفياً بين السارد الكهل الذى يحكى الأحداث بعد عشرات السنين وبين الأنا المسرودة أو البطل المختلف الأعمار. ومن هنا فالتطابق فى الرؤى عند كل من الأنا

الساردة والأنا المسرودة هو تطابق قسرى. "فالأنا الساردة" فى زمنها الحاضر (زمن الخطاب) تقوم بحكم معرفتها الأوسع بتلوين آراء "الأنا المسرودة" فى عصورها الماضية بألوان معاصرة تناسب حاضر "الأنا الساردة".

فيما يخص بحثنا هنا سنهتم بنوعية المقاومة والرؤية التى يتبناها رءوف مسعد فى مواجهة اخطار الأصولية الإسلامية عليه بصفة خاصة، وعلى الأقلية القبطية بصفة عامة وهذا ما سنحاول أن نتبينه من خلال دراستنا لروايتى "بيضة النعام" (١٩٩٤) و "مزاج التماسيح" (١٩٩٨) اللتين تمثلان على المستوى الروائى المصرى نقلة نوعية على أكثر من مستوى أدبى.

(ب) رمزية بيضة النعام

(١)

"بيضة النعام" - ككل روايات السيرة الذاتية - تتخذ من حياة مؤلفها أو فترات منها موضوعاً لها^(١٦). وفيها يضع المؤلف أو الراوى حياته السابقة موضع البحث والمساءلة حتى يعيد اكتشاف أو بناء تاريخه الشخصى، ويرصد مراحل تطوره أو مراحل صدامه مع المؤسسات السلطوية (الأسرة والكنيسة والدولة) التى انتهكت حياته، وانتهت به إلى ذاتية جسدية شبه تامة. وفى هذا السياق يسرد صراعه العقلى أو المنطقى مع الخطر الأصولى، و"بيضة النعام" تدور فى عدة حقول زمنية ومكانية، ولكل حقل منها صفاته وتقاليده الخاصة، وهى تقدم مستويات مختلفة ومختلطة من الرجوع المتقطع للماضى. وهذه الرجعات المتقطعة تحطم مفهوم الحبكة التقليدى لأنها ترفض مفهوم التراتب الزمنى فى الرواية التقليدية. ومن هنا فإن أهم تقنيات "بيضة النعام" هى تقنية الاضطراب، والتداخل الزمنى؛ فالذكريات فى "بيضة النعام" تتدلق على شكل نثار وقطع زمنية مختلطة وحكايات سريعة متداخلة إلى حد الاضطراب ولا بد من تفكيكها وترتيب أحداثها ترتيباً كرونولوجياً (تتابعياً) سعياً إلى قراءة موضوعية.

تبدأ أحداث "بيضة النعامة" فى نهاية الأربعينيات؛ فالراوى ولد فى بورتسودان فى مارس ١٩٣٧ (ص ٩٥) لأب قسيس مصرى تابع للكنيسة الإنجيلية، ثم انتقل بعد ذلك إلى وادى مدنى بالقرب الخرطوم . ومعنى ذلك أنه عاش فترة الطفولة (البريئة) فى بورتسودان ووادى مدنى، حيث تربى تربية بروتستانتية (سودانية). بعد انتقال الأب إلى كنيسة الأقصر بجنوب مصر انتهت أيام الأجازات والسفر من وإلى السودان. وأصبح من الواجب على الراوى - وكذلك باقى أخوته - أن يتخذ من مصر وطناً (جديداً) له، وأن يحاول أن يتأقلم، ويتحدث مثل المصريين (ص ٢٩٢). ومنذ عودة الراوى إلى مصر أصبحت وادى مدنى بالنسبة إليه فردوساً مفقوداً وملأذاً للأصول العميقة والبراءة المفقودة التى يحاول العودة إليها كلما تأزمت حياته. ومن هنا لم يكن غريباً هذا الحب الجارف الذى يتخلل الرواية لكل ما هو سودانى : الطبيعة السودانية والطعام السودانى والقهوة السودانية حتى اسم الرواية يحمل رائحة السودان، وذكرياته المفصلية تتعلق دائماً بالسودان فهو ولد وعاش طفولته هناك ثم إنه انضم للتنظيمات الشيوعية السرية وهو فى السابعة عشرة من عمره عن طريق أصدقائه السودانيين.

ويلاحظ أن فشل الراوى سواء كان فشلاً جنسياً أو حياتياً يفك عقال الذكرى التى تنطلق بحثاً عن توصيف ما ولاحتلال مكانها الملائم فى تاريخ الراوى. وقد تعرض الراوى/ المؤلف لثلاث أزمت كبرى قام بعدها بثلاث رحلات لأماكن طفولته وشبابه فى السودان وجنوب مصر بحثاً عن الماضى الذى لا يعود. وقد أتاح تلك الزيارات لذاكرته أن تعيد بناء الماضى ورصده. وقد نشطت ذاكرته مع كل رحلة بشكل استثنائى حيث أخذت صور الطفولة والصبا والشباب تتداعى وتتوالى. كانت المرة الأولى بعد موت والده وتجربة السجن (١٩٦٠-١٩٦٤) وفشل علاقته مع "سيفتلانا" الروسية التى تعرف عليها أثناء عمله مترجماً فى وكالة نوفستى الروسية. وفى عام ١٩٦٨ استقال من عمله بدافع الملل والرغبة فى التغيير ثم سافر إلى السودان، وكانت هذه هى محاولته الأولى للرجوع مرة أخرى إلى الماضى. وقد أحاطه أصدقاء الطفولة السودانيون بالرعاية؛ فأخذ يتنقل ويزور من بقى من معارفه القدامى. وكان يحاول آنذاك أن يعيد بناء ذاكرته يركب الصور ويصحح الأسماء والتواريخ.

(٢)

المرّة الثانية كانت في عام ١٩٨٣ وذلك بعد عدة مغامرات حياتية أخرى درس خلالها في بولندا وعمل في العراق ولبنان حيث عاش الحرب الأهلية وبعد مقتل السادات وغزو إسرائيل للبنان وطرد الفلسطينيين عاد إلى القاهرة في نهاية عام ١٩٨٢ . عاد ليستقصى ما حدث لمصر وحال الأقلية القبطية وما بقي من ذكرياته المبكرة. وفي هذه المرّة زار الإسكندرية والأقصر وأسوان، ولكنه لم يزر السودان رغم عزمه.

في القاهرة كان أول ما لاحظته ليس فقط سطوة الجماعات الأصولية، وإنما أيضاً ارتفاع درجة التدين الشكلي أو العملي بين الأفراد؛ فبعد أن سكن في شقة مفروشة في الزمالك بالقرب من شارع "شجرة الدر"، راح يتجول في شوارع القاهرة حتى يكتشف أسباب كل هذا التغير الذي أصابها، ولكنه عندما بدأ في وصف المنطقة التي يسكنها نجده يقع فيما يشبه التحيز. فيقول عن المسجد الصغير في أسفل عمارة على ناصية شارع "شجرة الدر": "عرفت فيما بعد أن أصحاب العمارات يقيمون هذا النوع من المساجد استغلالاً للقانون الذي ظهر في عهد السادات، والذي يعفيهم من نسبة كبيرة من الضرائب إذا ما خصصوا جزءاً ولو صغيراً من العمارة كمسجد أو حتى كزاوية للصلاة. وقد استولى المتطرفون على هذه الأماكن في غيبة الاهتمام الرسمي باحتياجات الناس.. وفرض المتطرفون آراءهم على الجيرة المحيطة من خلال الميكروفونات في كل أوقات النهار" (ص ٩١). وبعد هذا يظهر هذا التحيز في قوله: "المهم أن الميكروفون تصاحبه أصوات النحنة وإخراج البلغم والسعال بالإضافة طبعاً إلى التفسيرات الخاصة بهم. مقابلى يوجد معهد الموسيقى الشرقية في فيلا أخنى عليها الدهر. على بوابته يقف أو يجلس جنود الحراسة ببنادقهم ومسدساتهم. في الداخل أرى من البلكونة الأولاد والبناات يتمشون أو يجلسون على الحشيش يتسامرون أو يتمرنون على الآلات الموسيقية. حاجة تشرح القلب" (ص ٩١). نوع آخر من التفاصيل التي تظهر التغيرات الأشد حدة: "من الناحية الأخرى من الشارع يتوالى الدق والحفر ليل نهار لبناء عمارة سكنية وإدارية - هكذا تعلن اللافتة المعلقة - مملوكة لأمير سعودي. مكان العمارة كانت الفيلا المخصصة كناد للخبراء الروس وعائلاتهم أيام عبد الناصر" (ص ٩١).

إلى جانب عمليات التغير كحالة التدين وتهديد الفنون وعملية الإحلال بين الروس وأمراء البترول هناك أمران آخران يهتم الراوى برصدهما، وهما يتصلان بوضع الأقلية القبطية؛ ففي مارس ١٩٨٣ وبعد تأمل القاهرة وما أصابها في فترة غيابه سافر إلى الإسكندرية ليزور من تبقى من أهل أمه وليعرف أخبار الأحياء منهم والأموات ويتابع رصد التغيرات التي أصابت حياة أقربائه عن قرب : "بيت أخوالى فى سيدى جابر الشيخ، كان شارعهم اسمه دانتيمارو تكريماً لذكرى المهندس الخواجة الذى أشرف على بناء كورنيش الإسكندرية الشهير، لكن فى موجة التأسلم الأخيرة غيرت المحافظة اسم الشارع باسم عربى نكرة لا أستطيع معرفة من هو. ولا حتى خالى الذى يسكن الشارع منذ أكثر من عشرين سنة" (ص ١٦٢). صعد درجات السلم المظلمة حتى فى النهار وعندما دق جرس الشقة القديمة سمع الخطوات البطيئة المترددة والصوت الخائف يسأل بوجل عمن يدق "وبعد محاولات بطيئة تفتح الأقفال المختلفة المعقدة التى تقيم قلعة بينهما وبين الليل والخطر والمفاجآت" (ص ١٦٣). الشقة القديمة نفسها لم تتغير غير أن الإضاءة معتمة والنوافذ مغلقة بالشيش والزجاج صيفاً وشتاءً. رائحة الدواء تعبق الشقة المغلقة والنتيجة المغلقة على الحائط منذ العام الفائت، والتى لم يُعَنَّ أحد بتغييرها. جلس مع خاله صليب الشهير بشاكر يتأملان صور أموات العائلة ويتحدثان عنهم دون حرج. بحب وسخرية خفيفة وغفران كامل لسوءاتهم، وفجأة غير خاله الموضوع وأخذ يسأله عن الجماعات الإسلامية ظناً منه أن ابن أخته الصحفى يمتلك الأجوبة، وهنا فهم سبب الخوف فأخذ الراوى يقلل من شأن هذه الجماعات فى محاولة منه لطمأنة خاله وخالته، ولكن الخال أخذ يسرد "أخبار الإشاعات التى سمعها فى الكنيسة عن الهجوم على بعض الكنائس فى الصعيد" (ص ٩٧). وتعمق الإحساس بخوفهم الشديد عندما علق على الظلام الذى يسود الشقة حتى فى النهار. لقد أغلقوا نوافذ البيت الخشبية ذات شتاء قاس منذ بضع سنوات.. (دقوها بالمسامير وحينما انقضى الشتاء وجاء الربيع والصيف، لم يفتحوا النوافذ. وهكذا مرت السنون والنوافذ مغلقة) وعندما سأل الراوى خاله عن سبب عدم فتحها نظر خاله إليه مندهشاً وقال : كده أحسن" (ص ٩٧). فخوف الأقلية شئ عادى، لكنه انقلب مع سطوة الجماعات الأصولية إلى خوف وهلع دائم.

وعندما وصل إلى الأقصر في صحبة هولنديتين، وما إن استقر في الفندق المتواضع في البر الغربي للأقصر (مدينة هابو)، واستراح من عناء السفر حتى ذهب للبحث عن بيتهم القديم بالقرب من كنيسة أبيه الأولى. وعندما وجد أن باب الكنيسة مغلق جلس على مقهى مقابل. وسرعان ما لاحظ على مقربة من باب الكنيسة المغلق بعض الجنود الذين يغالبون السأم دفع ثمن الشاي واتجه ببطء إلى باب الكنيسة المغلق لاحظ أن الجنود ينظرون إليه بتوجس "وأيديهم على زناد أسلحتهم الأتوماتيكية" (ص ٣٥). فالكنائس تحتاج الآن إلى حراسة بسبب هجمات المتعصبين. ومن يقترب من الكنيسة حتى لو كان مسيحياً فإنه يخاطر بحياته؛ فقد يخطئ أحد العساكر التي سأمت ويضبط على زناد سلاحه ! ومن ثم فهو لا يشكر الدولة أنها وضعت مثل هذه الحراسات على الكنائس ومتاجر الأقباط؛ لأنها هي التي أطلقت هذا الجنى وغذته وما زالت.

(٣)

ولم يمكث الراوى كثيراً في أسوان، ففي الصباح استقل القطار إلى القاهرة دون أن يزور السودان.

ويختفى الراوى لفترة طويلة، ولكن وبعد سقوط الاتحاد السوفياتى وازدياد عنف وسطوة الجماعات الأصولية يعود لزيارة مصر فالسودان مرة أخرى في عام ١٩٩٣ ، وفى مصر وفى نوبة مفاجئة من الاهتمام بالحاضر ولعرفة ما يحدث قام الراوى بالسكنى فى أحد معاقل الأصوليين (إمبابة). وقام بتقديم ريبورتاج صحفى عن سطوة وعنّف أحد التنظيمات الأصولية وردود الفعل من قبل الحكومة والأقلية القبطية فى إمبابة وعموم مصر. سكن الراوى فى الطابق الخامس من بيت يمتلكه المقدس زخارى فى شارع يسمى "شارع الأقصر". وكعادته أخذ الراوى يجلس فى البلكونة ويراقب الشارع وناسه يقول : "الجميع فى الشارع الآن يعرفون أننى مسيحى ؛ لأن القانون غير المكتوب والمطبق بحزم هنا هو الجيتو. المسيحيون لا يستطيعون استئجار شقق فى بيوت يمتلكها المسلمون، والعكس صحيح" (ص ٢٦٦).

منذ بداية "الريبورتاج" يضعنا الراوى فى الخندق بين الحكومة والأصوليين، وذلك تمهيداً لما سيسرده عن المعركة التى شهداها بين الشرطة وجماعة الشيخ جابر.

فالشيخ جابر -كما نقلت وكالات الأنباء- أعلن فى تصريحات نارية قيام جمهوريته الإسلامية، وأنه سيزحف بجيشه على المناطق الكافرة ليحررها بحد السيف ويرجعها مرة أخرى إلى الدين الصحيح، ورغم أن الشيخ جابر كان موجوداً ويمارس إرهابه منذ سنوات إلا أن الحكومة فوجئت بتصريحاته ولكى تحفظ ماء وجهها حشدت عشرين ألف جندي لحرب الشيخ جابر، وأعلنت أن تصريحاته تضر بالسياحة وتخيف السياح ! وبعد معركة سريعة استطاعوا إلقاء القبض على الشيخ فى بيت صديقه المطلقة! وظهر أن الشيخ جابر كان يعمل طبيباً فى فرقة راقصة شرقية من الدرجة العاشرة.

هذا الموقف دلل من وجهة نظر الراوى على ضعف وفساد الحكومة التى تريد أن تقتنع أن الحركة "الأصولية الإسلامية" فى مصر يقودها أمثال الشيخ جابر : أى عشرات من الجهلة والسذج، ولأن الحكومة نفسها تنتهج سياسة مشابهة لسياسة الشيخ جابر (أى إعلان الحرب عبر كاميرات التلفزيون والميديا) فقد اعتقدت أنها ارتاحت نهائياً من أمثال الشيخ جابر ، ولكن الحرب التى تدور الآن بين الحكومة وبين "الجماعات الإسلامية" وهى حرب ذكية شرسة (على الأقل من جانب الإسلاميين) تثبت كل يوم عدم قدرة الدولة على فهم طبيعة وعقلية المواطن" (ص ٢٦٩)؛ فهذه الحكومة تقف ضد التنوير والتقدم ولا تعبر إلا عن مجموعة متشابكة من العائلات والمصالح، "الجميع يريد السيطرة والفلوس، مرة بأن لا يعلو صوت على صوت المعركة ومرة بتطويل ذيل الجلابية وتغطية وجه المرأة والهدف واحد والمشانق هى هى وإن اختلفت ماركاتها" (ص ١٩٦ / ٢٩٧).

وبعد هذا يتساءل عن موقف المسيحيين كأفراد وكمؤسسة، ثم يجيب بأنه لاحظ أن موقفهم لا يختلف كثيراً عن موقف المسلمين كأفراد ومؤسسة من نفس الظاهرة؛ فوضع الكنيسة القبطية الخاص وسط الأقباط جعلها "تتغلق على نفسها تدريجياً، وأن توقف باب الاجتهاد والبحث، وأن تجهل تناقضات الحياة الحديثة" (ص ٢٧١). وكما أتى المستعمر بالقسيس المبشر مما ساعد على ظهور الكنائس البروتستنتية والإنجيلية واليسوعية والرسولية وعشرات الكنائس "الأصولية"، ولم تعد الكنيسة القبطية هى المرجع الوحيد للمسيحيين المصريين، بل أصبحت - مثلها مثل الأزهر - "تقف بحذر فى منتصف الطريق تراقب من أين ستأتى العاصفة" (ص ٢٧٣)، ولكنها تؤمن فى ذات

الوقت بحتمية استمرارها، وهذا ما يرمز الكاتب إليه في عنوان الرواية؛ فعندما زار أحد الأديرة رأى "بيضة نعام" كبيرة معلقة على باب المذبح الداخلي، وعندما سأل الراهب المرافق عن معناها فقال له: "إنها رمز لاستمرار الكنيسة عبر عصور الاضطهاد المتعاقبة. قال إن النعامة حينما تحس بالخطر تسارع بتخبئة بيضها، ثم تجرى مبتعدة عنه لتحول نظر المطارِد عن البيض. قال إنها قد تضحي بحياتها عالمة أنها قد أنقذت البيض" (ص ٢٧٣/٢٧٤).

ورغم تشكك الراوى فيما يرويهِ الراهب ويدل على ذلك تكراره فعل (قال) فإنه أشار من حيث يدرى أو لا يدرى إلى فحوى الاسم، وبالتالي إلى الحافز الرئيسى للرواية؛ فالحافز فى القصة التى يحكيها الراهب أهم من الناحية الشكلية من محتوى الحكاية نفسها. فالراوى كالنعامة وما روايته إلا "بيضة النعامة" التى ترمز لاستمراره كفرد مقاوم قادر على كسر الأشكال المختلفة للقيود ومن آخرها الشكل الأصولى الإسلامى.

ولكن الراوى أثناء رحلته الأخيرة إلى السودان عام ١٩٩٣ وإبان رصده لخطوات أسلمة السودان يتخلى عن شكه فى حكاية الراهب عن الجانب الرمزي لبيضة النعامة ليعطى كل الأحداث السابقة دلالتها المؤجلة أو لونها القبطى؛ فيخبر قارئه بأن هذا ما يعانى منه قبط مصر منذ هزيمتهم أمام العرب الفاتحين. فقد تحول القبطى الذى أراد الاحتفاظ بدينه واسمه وأصله وفصله إلى "مواطن من الدرجة الثانية يدفع الجزية ويلبس الزراق تمييزاً له عن المنتصرين... ولم ينفعهم هروبهم إلى الصحراء والأديرة، وعليهم الآن أن يستأذنوا الحكومة لكى يصلحوا مراحيض كنائسهم، وما زالوا يحملون العلامة الدالة عليهم فى بطاقاتهم الشخصية بعد أن خلعوا الزراق التى تثبت ديانتهم حتى يكون هذا واضحاً لكل من يتعامل معهم. ومن يطلب منك هويتك سوى ممثل الدولة التى تضع الحراس الآن على متاجر الأقباط حماية لهم من الجنى الذى أطلقته الدولة فى عصر السادات وغذته حتى الآن بأجهزة إعلامها الرسمية وكتب الدين فى مدارسها وبمدرسيها ومدرساتها" (ص ٢٨٧).

وهنا لا بد أن نشير إلى أن المقصود باللون القبطى ليس دينياً ولكن سياسياً. ورغم إيماننا بأن الجانب الأيديولوجى يقتصر على يسارية الراوى وعلمانيته إلا أننا

لا نصادر على أهمية الجانب الدينى كلياً؛ لأنه فى حالة الأقلية القبطية يكتسب بعداً سياسياً خطيراً من الضرورى الإمام به لفهم أبعاد "المسألة القبطية" عند رءوف مسعد، وهذا ما سنلاحظه فى رواية "مزاج التماسيح" وهى الرواية الأخيرة فى هذه الدراسة.

(ج) مستقبل مصر و "مزاج التماسيح"

(١)

منذ بداية رواية "مزاج التماسيح" (١٩٩٨) يضعنا رءوف مسعد مرة أخرى ودون التباس فى سياق رواية السيرة الذاتية، ويجعلنا نستقصى السمات والآثار الأيديولوجية التى تتواتر فى كتابته ، وبالتالى فهو يوجهنا -كما حدث فى "بيضة النعامة"- عبر الإحالات النصية المتنوعة إلى الطريقة التى يراها مثالية لقراءته، وبالتالى إدراك دلالة الرسالة التى يشفرها. ولعل خير مثال على ذلك هو إهداء الرواية لولديه متمنياً لهما "أن يعيشا فى عالم يسوده التقبل الدينى ، والعرقى..عالم لا يتحكم فيه العسكر والمليشيات الدينية.. لا تسوده أوهام وأكاذيب تجار الدين وتجار السلاح" (ص ٥).

وهو بهذا الإهداء قد حدد من يوجه إليهم نقده، وبذلك حدد أيضاً الطريقة التى يراها مثلى لتلقى نصه الروائى. عموماً فإن من يقرأ أعمال رءوف مسعد يلاحظ أن بطله، الذى يعيش دائماً بين عدد من النساء المتحررات، ينطوى دائماً على كره عميق أولاً للسلطة وعساكرها بمختلف رتبهم وثانياً للمؤسسة الدينية بشيوخها وقساوستها. وبعد الإهداء يقسم الرواية على مستوى الشكل إلى كتابين يتضمن الأول كل ما خطه الكاتب، ويتضمن الثانى سرد للسياقات التى كتب فيها الكتاب الأول ثم ضياعه وما ترتب على ذلك. هذا على مستوى الشكل أما على مستوى الموضوع فإن رءوف مسعد يقدم لنا ثلاثة مستويات سردية تمثل ثلاثة عوالم مختلطة الأزمنة وهى : مذكراته الحقيقية، وصفحات من أوراقه الخاصة، وصفحات من مشروع رواية لم تكتمل.

ففي المذكرات التي ترد فقراتها المتناثرة غالباً تحت عنوان "مزاج.." أو "الكتابة على.." يعود إلى فترات مختلفة من حياته الحقيقية التي سبق وأن أطلعنا على بعض منها في "بيضة النعامة"؛ لذا فإن هذه الفقرات تأتي غالباً في زمن الماضي (البعيد) وبضمير المتكلم، وربما بقصد توضيح بعض ما غمض في "بيضة النعامة". راجع على سبيل المثال "مزاج الكتابة" عن دراسته في الكلية الأمريكية بأسويوط عام ١٩٥٠ (ص ٣٢-٣٦).

وفي أوراقه الخاصة التي تأتي غالباً تحت هذا العنوان يخبرنا بطريق كتابته لكل من المذكرات والرواية التي لم تكتمل، وذلك عن طريق حواراته وتحققه من تفاصيل بعض الأحداث من بعض من شاركوا في صنعها، وهو يذكر أثناء ذلك أنه يفعل ذلك لأنه يكتب رواية أو مشروع رواية (ص ٣١). وفي إحدى المرات -وكما حدث في "بيضة النعامة"- يخبرنا أن فكرة الكتابة خطرت له وهو في الشقة التي تقع بالحي الشعبي، والتي أشار إليها راوي "بيضة النعامة" وهو يرصد أحداث ثورة الشيخ جابر، ثم يعود ويخبرنا بعد حديثه مع ابنته "وداد" أن غرضه الأساسي هو الكتابة "عن المؤسسة الدينية، وتحالفاتها غير المقدسة مع المؤسسة السياسية.. يريد أن يكتب عن رجال الدين (البعض منهم) باعتبارهم من البشر العاديين، تنتابهم الشكوك والهواجس والرغبات الحسية" (ص ٨٢). وفي مرة ثالثة يخبرنا في الرواية عن "العنة.." الجنسية والسياسية" (ص ٢٦٤) ومن هنا يأتي عنوان الرواية الذي له - مثل "بيضة النعامة" - إحياء سوداني أفريقي. فإحليل التمساح هو "وارد السودان" (ص ٢٩). وهذا يرجعنا مرة أخرى إلى موضوع "البيان الروائي" الذي اعتاد مسعد أن يضمه رواياته؛ فهو يقدم في هذا الجزء نوعاً من "تعرية الطريقة" حسب مصطلح شكوفسكي؛ "فنجد بتوازن مع الرواية نفسها، شذرات من "رواية عن الرواية"^(١٧) يحاول المؤلف عن طريقها تقديم نمط معين لقراءته.

وفي المشروع الروائي الذي لم يكتمل يمزج الراوي بين المستويين الأولين. ومن هنا نجد أن كثيراً من أحداث المشروع الروائي تأتي إيضاحاً للعلاقات بينه وبين الشخصيات التي تأتي في المستويين الأولين، وأغلب هذه العلاقات يعود إلى أيام صباه التي يشرحها في جزء "المذكرات".

(٢)

وبعد تجميع نثر المشروع الروائي الذي لم يكتمل وإعادة ترتيبها نستطيع أن نتبين أنه يبنى الخطوط الرئيسية لهذا المشروع على أساس التنبؤ بحرب أهلية مصرية، وهذا ما يتوافق مع ما سجله في نهاية "بيضة النعامة"؛ فكأنه يبدأ من حيث ما انتهى إليه في الرواية السابقة؛ فبعد أن عرض لما حدث في إمبابة خلال ثورة الشيخ جابر يتوقع هنا حدوث انقلاب يعقبه مصير أشبه بالحرب الأهلية اللبنانية التي عاشها المؤلف أثناء عمله الصحافي في بيروت؛ فبسبب ضعف السلطة الذي أشار إليه في "بيضة النعامة" قويت شوكة الجماعات الأصولية التي أخذت تصعد اعتداءاتها على المسيحيين حتى إنها قتلت "قمامصة في الصعيد" (ص ١٤)، والجو العام في الرواية يتنبأ بأن مثل هذه الاعتداءات ستؤدي إلى ظهور ما يقابلها لدى الأقباط.

وفي هذا السياق ستقع قصص مثل قصة "الراهب تاواضروس"؛ فهذا الراهب، الذي ذاعت شهرته في التنبؤ وعمل السحر للنساء العواقر فيحبلن مهما كانت أعمارهن (ص ٤٣)، فاجأ الجميع بأن "ذهب حافياً يحمل صليبه النحاسي الكبير إلى مقر الحبر الأعظم، يطالب بإعلان الحرب المقدسة، وطرد "المحتلين المسلمين" وإخراج الكنوز المخبوءة لبيعها وشراء الأسلحة" (ص ٤٤). وبالطبع رفض الحبر الأكبر لقاءه، وأمر بطرده من المقر، ونفيه إلى "دير مارا جرجس" في الصحراء ومعاملته بكثير من الخشونة. وبعد فترة من مكوث الراهب تاواضروس في "دير مارا جرجس" اشتعلت أيقونة الفارس والقديس الروماني "مارا جرجس" وظلت مشتعلة تقاوم محاولات إطفائها. وعندما علم الراهب تاواضروس صرخ محذراً كل من يحاول الاقتراب منها أو إطفائها؛ لأنها "أعحوية من القديس الروماني وأن النيران علامة إنذار" (ص ٤٤). ورغم حرص رئيس الدير على ألا تنتشر الحكاية في هذه "الأيام العصيبة" إلا أنها انتشرت وانتشرت التفسيرات التي تأول اشتعال الأيقونة وعدم احتراقها بأنه دلالة على نفاذ صبر القديس الروماني. والنتيجة أن الدير المنعزل تحول إلى مزار مهم؛ حيث واصل العشرات والمئات من المؤمنين زحفهم إلى الدير للتبرك بالأيقونة المقدسة. ووجدها الراهب فرصة لممارسة حرите؛ فأخذ يتنقل بين خيامهم التي نصبوها في ساحة الدير وخارجه يباركهم ويصلي بهم حيث يبتهلون جميعاً أن "لا يحول المخلص وجهه عن

شعبه الرازخ الآن تحت نير مضطهديهم" (ص ٤٥). وعندما سرت إشاعة بأن هناك خطة لاختطاف الراهب تاواضروس وقتله كون الرهبان الصغار نواة حرس خاص لحمايته. وقد أدى ظهور هذه العجيبة فى الدير الصحراوى المنعزل إلى قيام بعض الجماعات القبطية المسلحة مثل : جماعة "فرسان مارا جرجس" التى يحكى قصة نشأتها فى نهاية الكتاب الأول (ص ١٨٢) وجماعة "الملثمون" التى يظهر بعض أعضائها فى الرواية والراوى يخبرنا بقصة قائدها الذى نشأ وتربى فى "دير ماراجرجس" وكذلك قصة أمه "دميانة" (ص ١٢٤-١٢٥) و (ص ١٧٦-١٨٠). ويصف الراوى هذه الجماعات وما تقوم به فيقول : "لا يعرف أحد أسماءهم، ولكنهم يظهرون - فجأة - فوق جبالهم، فى الأماكن والقرى، التى يعانى غالبية أهلها، من المؤمنين المسيحيين، من عنت السنية، من الجماعات الإسلامية (حيث اعتمد الاصطلاح كتسمية رسمية فى هذه الأماكن) يظهرون، بدون إنذار، ليعيدوا الأمور إلى نصابها، كما يعلنون، ليختفوا مرة أخرى" (ص ٤٣).

وقد تمكنت "جماعة الملثمون" من أن تتصل بالقمص ملاك عبد المسيح راعى كنيسة "سيدة الآلام" بشبرا مصر، وبهذا اللقاء تبدأ "مزاج التماسيح" فصولها؛ فالراوى يبدأ الكتاب الأول بتوشية تاريخية هى "القاهرة - عام ٢٠١٠، الخميس.. صباحاً" هكذا دون اسم الشهر ثم العنوان وهو : "كلاشينكوف روسى فوق مذبح الرب" (ص ١١). لاشك أن التاريخ والعنوان صادمان؛ فعلى الفور يفهم القارئ أن الرواية تبدأ بنبوءة تشير لرسالة الرواية التى سبق الإشارة إليها فى الإهداء؛ فالسلحاح الروسى الشهير مرتبط فى الأذهان بالمقاومة وحرب العصابات، ومعنى هذا أنه يتنبأ بمقاومة مسلحة تنطلق من جوار مذبح الرب وعلى يد الجماعات القبطية التى سبق الإشارة لبعضها؛ ففي يوم الخميس صباحاً استيقظ القمص مبكراً كعادته وذهب إلى كنيسته، وبعد أن رمق جندي الحراسة "وقد استند بملل كسول على ذراع مدفعه الرشاش" (ص ١٣)، وما إن دخل إلى الكنيسة حتى دخل بعده مجموعة من الناس وأغلقوا الباب خلفهم، وعندما أراد أن يستدير أمره أحدهم بحزم أن يواصل السير حتى وقف أمام الهيكل. وهو يظن أنهم من "الإرهابيين" وأنهم قاتليه لا محالة، إلا أن القمص فوجئ بأنهم سجدوا أيضاً أمام الهيكل فتحول خوفه وغيظه إلى فضول قوى خاصة بعد أن اعترفوا

بأنهم سرقوا السلاح الذى معهم، وأنهم يطلبون مسحه "بالزيت المقدس" (ص ١٥). لم يدهش القمص كثيراً من اعترافاتهم، فقد سمع همساً مثيراً وكثيراً عن الجماعات القبطية المسلحة، ولكن انتابته حالة غريبة "أحس بأنه عاش هذا الموقف من قبل. قال لنفسه (على عشته فى عصر الشهداء)" (ص ١٥). ورغم أن الرواية تنبؤية، إلا أنها تعتمد على وقائع الحاضر مثل وصفه لجندى الحراسة على باب الكنيسة، وقد سبق أن وصفه فى "بيضة النعامة". كذلك خوف القمص من "الإرهابيين" وهو الاسم المستخدم لوصف الجماعات الإسلامية المسلحة التى تهاجم محلات الأقباط وكنائسهم. ولعل ازدياد سطوة هذه الجماعات هى التى أعادت القمص إلى ذكرى "عصر الشهداء" الذى قُتل فيه الأقباط الأوائل على يد الرومان.

وفى نفس اليوم يتم اختطاف الشخصية الرئيسية التى لا اسم لها؛ فائثناء عودته للبيت لكى يستعد لإحدى الحفلات لدى صديقته القديمة "فوفو". لاحظ هرولة الناس وعصبيتهم البادية رغم أن موعد حظر التجول لم يحن بعد، ولكنه تنبه أيضاً إلى انتشار العربات المصفحة والجنود ثم تم خطفه دون أن يعلم بوقوع الانقلاب الجديد الذى قام به بعض "الجنرالات" (ص ٢٠).

ومع الوقت تتحول القاهرة - مثل بيروت قبل الحرب الأهلية اللبنانية - إلى ما يشبه عشاً للجواسيس الذين اجتمعوا فى حفلة فوفو التى لم يحضرها البطل بسبب اختطافه، ولأن الراوى يتوقع للمشكلة الطائفية فى مصر مصيراً كمصيرها فى لبنان فإنه يحدثنا فيما بعد عن نقل عميل المخابرات المركزية "ألفى موتاريو" من بيروت للعمل فى مصر (ص ٢٢٤). وبالفعل سرعان ما يخبرنا بأن القاهرة "اللامبالية فى وجودها الأزلى بما يحدث لساكنيها" أصبحت مقسمة "تفرز كل يوم بل أحيانا كل ساعة ظواهرها الجديدة من العنف والموت والجوع والتحايل فى الاستمرار على الحياة" (ص ٥٨). كذلك هناك نقاط تماس متعددة تفصل بين تنظيمات المتحاربين المتنافسين. هذه النقاط يعرفها أهل المدينة العاصمة باسمها الحقيقى "مصيصة الموت" (ص ٥٨). وفى هذه الحرب الأهلية تحول كل من المصحف والصليب من رموز دينية إلى وظيفة سياسية (ص ٦٢).

وفى هذه الأثناء نلتقى براهب آخر، وما أكثرهم فى هذه الرواية، راهب مجهول الاسم ظهر فى أحد الأيام وبصورة مفاجئة على أحد حواجز الموت، وسرعان ما تحول الحاجز إلى منطقة سلام، ولكن بعد ثلاثة أيام قام أحد القناصل بإنهاء حياة الراهب بطلقة واحدة تبين للطرفين المتحاربين أنها سددت من ناحية مبنى التلفزيون الذى تسيطر عليه "القيادة العليا للجمهورية العسكرية الديمقراطية" (ص ٦٧). والمعنى أنها المستفيدة من استمرار الصراع والتوتر، ولأن الحاجز يوجد بالقرب من كنيسة القمص ملاك عبد المسيح؛ فقد تم استدعاؤه لاستلام الجثة لتغسيلها ودفنها، وأثناء قيام أخت القمص (تفيدة) وبعض النسوة بتغسيل الراهب المقتول اكتشفن فوق جسد الراهب "بيضة نعامة" صغيرة سليمة، وأولن عدم انكسارها بأنه معجزة لا يقم بها إلا قديس.

وما إن وضع جسد الراهب القديس أمام المذبح ليصلوا عليه حتى ظهر المثلثون مرة أخرى، وأثناء الدفن وخلال طقوسه قدم القمص ملاك عبد المسيح "بيضة النعامة" (رمز استمرار الكنيسة القبطية) إلى قائد المثلثين الذى مد راحتيه وأطبقهما على البيضة برفق وحسم وسجد للقمص الذى همس فى أذنه "أنتوفين" فأجاب القائد دون تردد "إسطبل عنتر" ثم زغردت النساء وتبع الزغاريد "زخات من الرصاص من أسلحة ظهرت فجأة من داخل أثواب المؤمنين" (ص ٧٤). وقد عرف القمص بحدسه الغامض أنه ارتكب نفس خطأ الراهب تاواضروس عندما أعطى قائد المثلثين "بيضة النعامة"، وأنه ينتظره بالتالى مصير مثل مصير الراهب تاواضروس. وفى يوم الأحد التالى امتلئت كنيسة الصغيرة بالمصلين، فزع فى البداية، ولكنه وبعد أن سجد وصلى "وجد نفسه يقول للمصلين عن الرصاصات التى قتلت الراهب من مبنى التلفزيون. عن استشهاد الراهب على حاجز الموت، تلبية لأمر العذراء المقدسة فى إيقاف دم أولادها من مسيحيين ومسلمين... عن اعتقاده هو القمص. الكاهن ملاك عبد المسيح، بأن قتل الراهب الذى لم يعرف أحد اسمه حتى الآن، يجب أن يكون، مثل قتل المسيح فوق الصليب؛ تكفيراً، غفراناً، ونهاية لـ "عهد قديم، وبداية لعهد جديد" من التسامح الدينى، ومن إحباط وتفشيل الخطط الخاصة باستمرار القتال لى يستفيد حفنة من الناس، من فوق، وحفنة أخرى من التجار" (ص ٧٥).

ورغم تناقض ما قاله مع ما فعله أثناء دفن الراهب، إلا أنه وبعد ساعات من خطبته اهتزت خطوط الهاتف بين "القيادة العليا للجمهورية العسكرية الديمقراطية" و"المجلس الأعلى للميليشيات الإسلامية" و"المجلس المقدس للميليشيات المسيحية" و"مقر الحبر الأعظم" و"مقر الشيخ الكبير (وليس الأكبر!)" وقد اتفق الجميع على أن ما قاله القمص "هرطقة"، وأنه من غير المسموح "تدخل الدين في الدولة"، وبناء على ذلك أصدر الحبر الأعظم قراره بعزل القمص ونفيه إلى دير في الصحراء الغربية لفترة غير محددة "ليعتكف في قلايته، ويصلي للرب، لكي يطرد من قلبه شيطان السياسة" (ص ٧٦). ولكن وقبل أن يصل قرار الحبر الأعظم كان القمص في طريقه إلى "إسطيل عنتر" لينضم إلى باقى شخصيات الرواية القبطية التي تعيش حالة مطاردة، وكأن الأمة القبطية كلها في حالة مطاردة وقد يدل على هذا "عرض الحال رقم واحد" الذى كتبه أحد الأقباط المجهولين بلغة ركيكة ولكن معبرة إلى "السيدة زينب" (ص ١٨٤-١٨٨).

(٣)

وفى الكتاب الثانى الذى يشير فيه إلى السياق الذى كتب فيه جزء من مشروعه الروائى الذى سرقه أحد معارفه وباع الفقرات التى تتحدث عن بروز جماعات قبطية مسلحة لبعض الأجهزة السرية على أنه تقرير أو دراسة مما عرض الراوى لمخاطر ومطاردات عديدة كان أهمها القبض عليه فى الشارع (أو خطفه كما حدث لبطل روايته التى لم تكتمل). وفى "قسم الوحدة الوطنية" بأمن الدولة طلب منه رئيس القسم أن يتعاون معهم؛ لأنهم فى خندق واحد ضد الجماعات، ثم قال له إن المعلومات التى وردت فى روايته خطيرة، وتتطابق مع بعض المعلومات التى لديهم. ولأنه وجد نفسه أمام أمرين : التعذيب أو التعاون اختار الأخير؛ لأنه شاخ ولم يعد يتحمل.

وعندما التقى بصديقه "مصطفى القلاش" حدثه عما جرى له مع ضباط الوحدة الوطنية ثم قال له :

- "انصحنى بصفتك مسلم أباً عن جد، أعمل إيه لو الجماعات وصلت الحكم ؟

- هوش حيوصلوا. إحنا فى مصر. عمر ما الجماعات حا توصل الحكم

- يا سيدى فلنترض. أعلن إسلامى ؟

- طبعاً !

- أقول إيه ؟ الشهادتين ؟

- لا. فى الأول تصرخ بأعلى صوتك: استتيبونى.. استتيبونى. مرتين على الأقل. وبعدين لما يستتيبوك تقول الشهادتين. أو العكس موش فاكرك.

- وأنت ؟ حا يعملوا فيك إيه ؟

- حا أدخل بيت أبى سفيان! (ص ٢٠٢/٢٠٣).

وبعد هذا الحوار الساخر الذى يصور حالة الترقب الحذر الذى تعيشه الأقلية القبطية، والذى يشير فيه إلى قول الرسول إبان فتح مكة " .. ومن دخل دار أبى سفيان فهو آمن" يستحسن أن نختم هذا الفصل بكلمة موجزة.

قد تبدو شخصيات الرواية غير مترابطة (وقد كانت حجة ضياعها قبل اكتمالها بمثابة المخرج من هذا الأمر). ولكن ورغم عدم الترابط الظاهر إلا أنه وعلى المستوى الباطن أو العميق هناك بعض الصلات بينها أهمها أنها تنتمى جميعاً للأقلية القبطية، وأنها تعيش وتتفاعل فى جو واحد هو جو الحرب الأهلية ذات الطابع اللبنانى التى يتوقعها الراوى لمصر إذا هى استمرت على ما هى عليه.

إلى جانب هذا فإن الرواية تحمل رؤية أو رسالة خطيرة ظهرت كأوضح ما تكون أثناء دفن الراهب المقتول. لعل هذه الجزئية هى أكثر الجزئيات حساسية؛ فعملية التسليم والتسليم الرمزية لرمز استمرار الكنيسة القبطية هو نوع من الدعوة لتطوير طريقة الصراع أو النضال. فرجال الدين المسلمين غير قادرين على مواصلة المهمة التى لن يقوم بها خير من الجماعات القبطية المسلحة المؤيدة من عامة الشعب القبطى الذى لا يسير بسبب خوفه دون سلاح. لقد فاجأتى الراوى رغم يساريته وعلمانيته بأنه (قبطى ذو نزعة!)، وأنه يدعو إلى الكفاح المسلح كمنهج وسبيل ولا يتعاطف مع تغيير الدين.

ورغم بعض الأخطاء والتناقضات التي يقع فيها الراوى (انظر على سبيل المثال ص ٣٠/٣٣/٤٨/٤٩) ورغم الاضطراب الذي قد لا يعيننا في تحديد أعمار الشخصيات^(١٨)؛ فإن فضيلة "مزاج التماسيح" كفضيلة "بيضة النعامة" أنها تفتح باب الرواية - وكذلك أعيننا - على مناطق مهمة، ولكن مهمة في الرواية المصرية، وأعني هنا تلك الرؤية الداخلية للمجتمع القبطي وانعكاس تطور الحالة الأصولية على أفرادها؛ فمع خفوت المشروع التحديثي العلماني زاد نمو التيارات الأصولية التي تحاول النكوص عن العصر والعودة إلى الماضي بصيغ متزمتة برزت آثارها كما سبق على العلاقة بالأقباط والأقليات المسيحية الأخرى.

الهوامش

- (١) عبد الحكيم قاسم : قراءات ومشاهدات. جريدة الشعب في ٥ يوليو ١٩٨٨ ، ص ٨ .
- (٢) السابق في ٢٠ ديسمبر ١٩٨٨ ، ص ٨ .
- (٣) انظر فيصل دراج : نظرية الرواية والرواية العربية. بيروت ١٩٩٩ ، ص ٢٥٩ .
- (٤) قارن إدوار الخراط : الحساسية الجديدة ، مقالات في الظاهرة القصصية ، دار الآداب بيروت ١٩٩٣ ، ص ١٢ .
- (٥) Fathi Abul-Enein: Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller im heutigen Ägypten: Eine literatursoziologische Untersuchung. Bielfeld 1984. S. 377.
- وقارن محمد برادة : أسئلة الرواية أسئلة النقد. الرابطة الدار البيضاء المغرب ١٩٩٦ ، ص ٦٩ .
- (٦) جميل عطية إبراهيم من مواليد الجيزة في ٧ أغسطس ١٩٣٧ ، ولكنه نشأ وشب في حي مصر القديمة الذي انتقل إليه وهو في الثالثة من عمره. تخرج في كلية التجارة عام ١٩٦٠ ، درس العلوم الموسيقية لبعض الوقت ثم سافر للعمل بالمغرب مدرساً للرياضيات لمدة ثلاثة أعوام. وبعد عودته عمل في وزارة الثقافة ودرس الفن القبطي، وهو يقيم في سويسرا منذ منتصف السبعينيات حيث يعمل مترجماً في الأمم المتحدة. له عدد من الروايات المعروفة منها : "الحداد يليق بالأصدقاء" (بغداد ١٩٦٧) و"أصيلة" (دمشق ١٩٨٠) و"البحر ليس بملآن" (١٩٨٥) و"ثلاثية الثورة" (١٩٩٠-١٩٩٥) وأخيراً "أوراق سكندرية" (١٩٩٧).
- (٧) مارينا ستاغ : حدود حرية التعبير. دار شرقيات بالقاهرة ١٩٩٥ ، ص ٩٢ .
- (٨) محمد برادة : الرواية العربية المعاصرة، استشراف لآفاق التطور المستقبلي. في عبد المنعم تليمة (إشراف): الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧ ، ص ٢٠٩ .
- (٩) عبد القادر عودة من مواليد عام ١٩٠٧ . تخرج في كلية الحقوق في نهاية العشرينيات (ومن هنا لقبه). انضم للإخوان ربما قبل وفاة حسن البنا ١٩٤٩ ، ثم عينه حسن الهضيبي (المرشد الثاني للإخوان) وكيلاً له عام ١٩٥١ ، ولكن سرعان ما دب الخلاف بينهما. فبعد حركة ١٩٥٢ تمتع عودة بعلاقة جيدة مع عبد الناصر مما جعله يقترح على الإخوان تعيينه وأحمد حسن الباقوري وصالح عثماوي وزراء بوزارة الثورة، ولكن الهضيبي اعترض على اسمه مما أغضب عودة. وأدى فشل الائتلاف الوزاري إلى بداية العداوة بين عبدالناصر والهضيبي، ومن ثم بداية الصدام بين عبد الناصر والإخوان، ذلك الذي راح عودة ضحية له عام ١٩٥٤ . وقد ألف عودة عدداً من الكتب المعروفة أشهرها "التشريع الجنائي في الإسلام".
- (١٠) فاروق عبد القادر : من أوراق التسعينات : نفق معتم ومصاييح قليلة ، المركز المصري العربي ١٩٩٦ ، ص ١١٠/١٠٩ .

Franz Stanzel: Theorie des Erzählens. S. 271. (١١)

Günter Müller: Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst, Bonn 1947, S. 15. (١٢)

Leo Spitzer: Stilstudien II, München 1961, S. 448. (١٣)

Boris Uspenskij: Poetik der Komposition, S. 83. (١٤)

(١٥) من مواليد عام ١٩٣٧ في بورتسودان؛ حيث كان والده يعمل هناك كراهب مصري بروتستانتي، ومعه انتقل إلى ود مدني ثم انتقل إلى مصر للدراسة الثانوية حيث انضم لأحد التنظيمات الشيوعية، أنهى دراسته الجامعية في يونيو ١٩٦٠ واعتقل في ديسمبر من نفس العام وسجن لمدة أربع سنوات، وبعد السجن وفي عام ١٩٧٠ ترك مصر إلى هولندا؛ حيث درس الإخراج المسرحي ثم عمل في مؤسسة السينما والمسرح العراقية ثم في الصحافة اللبنانية حتى ١٩٨٢. عاد إلى مصر بعد الغزو الإسرائيلي لبيروت، واشترك في تأسيس دار شهادي عام ١٩٨٣، والتي تم تصفيتا عام ١٩٩٠ حيث غادر مصر مرة أخرى ليستقر في هولندا حيث يعمل كصحفي حر. ومن أعماله: مسرحية "لوممبا والنفق" ١٩٦٨، و"صباح الخير يا وطن" (١٩٨٢)، ورواية "بيضة النعامة" (١٩٩٤)، ومجموعة "بائعة المطر" (١٩٩٥)، ورواية "مزاج التماسيح" (١٩٩٨)، وكتاب "في انتظار المخلص" (١٩٩٩).

(١٦) الحقيقة أن أغلب روايات هذه الدراسة تحتوي على درجات متفاوتة من السير الذاتية لكتابتها الذين خاضوا، ربما باستثناء نجيب محفوظ وإبراهيم أصلان، تجارب حياتية متنوعة الثراء، ولعل هذا قد وضع في التراجم المختصرة التي قدمناها لكل كاتب.

(١٧) راجع ميخائيل باختين : السابق ، ص ١٦١ .

(١٨) على سبيل المثال كيف تكون رونسية عام ٢٠١٠ في نهاية الأربعينات، وقد كانت عند قيام ثورة ١٩٥٢ في السادسة عشرة، ومن ثم فإنها ينبغي أن تكون إبان زيارتها لمكتب "أمن الجمهورية العسكرية الديمقراطية" في نهاية الحلقة السابعة أو الثامنة من عمرها !

كلمة ختامية

(١)

بعد إقرار التصالح على استخدام مصطلح "الأصولية" للتعبير عن الجماعات التقليدية التي تهدف العودة بمجتمعها إلى القيم التأسيسية القديمة خاصة الدينية منها اصطلاحنا على إضافة صفة "الإسلامية" إلى المصطلح للتعبير عن تجليات الظاهرة في المحيط الإسلامى، ومن ثم استخدمنا تعبير "الأصولية الإسلامية" كنسق اصطلاحى عام تندرج تحته الجماعات والاتجاهات الإسلامية المعاصرة مع التفريق الحاسم بين الجماعات المسلحة وباقى التنظيمات أو المنظمات الإسلامية. نعم كلاهما تقليدى يشدو العودة إلى إعادة تحقيق ما أطلقنا عليه "القيم التأسيسية القديمة"، لكن قسماً منها يسعى لذلك عن طريق العنف. وقد تركزت دراستنا هذه على الجماعات التي تستخدم العنف والتي سمينها أحياناً بالجماعات المسلحة واهتمنا بعرض أيديولوجياتها.

وقد اهتمنا بجماعة الإخوان؛ لأنها الجماعة الأم، والتي مازالت تشكل منذ نشأتها عام ١٩٢٨ الجسد الرئيسى لهذه الجماعات الإسلامية الأصولية. وقد مرت جماعة الإخوان وباقى الجماعات المسلحة بثلاث حركات صعود أثرت بشكل لافت على تاريخ مصر الحديث : فى الأربعينيات ، وفى السبعينيات وأخيراً فى التسعينيات. وقد نالت هذه الحركات نصيبها من الاهتمام الروائى. وقد اهتم الروائيون المصريون خاصة من الاتجاهين الليبرالى واليسارى منذ الصعود الإخوانى الأول بمراقبة نمو وتطور هذه الجماعة، وكان نجيب محفوظ أحد أبرز هؤلاء المثقفين؛ حيث تناول الظاهرة تقريباً منذ بدايتها فى "القاهرة الجديدة" (١٩٤٦) ثم فى "السكرية" (١٩٥٧) و "المرايا" (١٩٧٢) و "الباقى من الزمن ساعة" (١٩٨٢) و "يوم قُتل الزعيم" (١٩٨٥).

هذا التيار الذى بدأ مع نجيب محفوظ بصورة فردية سرعان ما شارك فيه كُتّاب من أجيال مختلفة مثل عبد الحكيم قاسم بروايته القصيرة "المهدى" (١٩٧٧) ونجيب الكيلانى بروايته "رحلة إلى الله" (١٩٧٨) وفتحى غانم بروايته "الأفيال" (١٩٨١) ثم أصبح اتجاهًا عامًا لدى جيل الستينيات وما بعده من أجيال، ولكنه ظل للأسف اتجاهًا ذكوريًا. لعل هذا الوعي التاريخى للروائى المصرى هو الذى جعله يلتفت فنيًا إلى وضعية التيار الإسلامى الأصولى فى المجتمع المصرى المعاصر مما جعله يعالجه مباشرة وعلى مستويات عديدة لم يلجأ خلالها إلى مستوى التقنع، بل كان يصدق دائماً بالدعوة إلى حرية الرأى والاعتقاد والانفتاح على الثقافات العالمية. وإن دل هذا على شىء فإنما يدل على أن الرواية المصرية قد تحولت مع الوقت إلى "شكل اجتماعى مقاوم" وأداة معرفية تهدف إلى تكوين وعى نقدى؛ فهى ترتبط بروح التساؤل والمبادرة وتهتم بفحص الواقع ومحاولة إعادة تشكيله. وربما كان هذه هو السبب الأساسى الذى جعلنا نستخدم منهجاً تأويلياً يجمع بين الأبعاد التاريخية والشكلية والموضوعية للأعمال الأدبية. ومن هنا كان تركيزنا على أنه لا توجد رواية من روايات هذه الدراسة إلا ولها أطروحتها الأيديولوجية الواضحة، بل إنها جميعاً ذات نزعة ملحمية توجيهية.

(٢)

أهم ما يلاحظ على تصوير الأصولى فى روايات نجيب محفوظ أن الأصولى يعيش فى حالة تناقض وتضاد مع مجتمعه أو فى علاقاته العائلية؛ ففيما قبل ثورة ١٩٥٢ كان الأصولى كغيره من طالبى التغيير واقع فى تعارض مع الدولة العلمانية ورموزها. وبعد ثورة ١٩٥٢ نجده واقعاً فى تعارض مع الدولة القومية ورموزها، وهذا ما نلمحه أيضاً فى روايات نجيب الكيلانى وفتحى غانم وروايات جيل الستينيات.

يمكن فهم شخصيات نجيب محفوظ الأصولية بوضعها فى حالة تناقض مع الشخصيات اليسارية؛ فكل شخصية أصولية ما يناقضها. فمأمون يقابله على طه، وعبد المنعم يقابله أحمد شوكت، وقد حرص نجيب محفوظ فى كلتا الحالتين أن يجعل

الاشتراكي أو الشيوعي يتحرك وفق منطق إنساني صحى، بينما الأصولى صاحب سلوكيات براجماتية متعصبة. ونعنى بالبراجماتية هنا الجانب العملى فى الحياة الخاصة؛ فالأصولى حريص على الزواج والإنجاب، بينما الاشتراكي أو الشيوعي فشل فى زواجه أو متزوج فشل فى الإنجاب. أما التعصب والاعتقاد بامتلاك الحقيقة المطلقة فقد أدت إلى أن تصبح الشخصية الأصولية مقيتة شديدة التعصب ضد المجتمع كما فى "المرايا" (١٩٧٢) ونتيجة لفكرها المعوج بالإضافة إلى المطاردة فى الخمسينيات والستينيات أصبحت مشوهة أقرب إلى المسخ تحاول الانتقام من النظام الكافر الذى امتهن إنسانيتها فى سجونهم كما فى "الباقى من الزمن ساعة" (١٩٨٢) وقد تحقق لها ذلك بقتل رأس الدولة كما فى "يوم قُتل الزعيم" (١٩٨٥).

حرص كل الروائيين باستثناء نجيب الكيلانى على تكرار "روشته" نجيب محفوظ لعلاج "مرض التطرف" الذى أصيب به المجتمع، وتلخص فى الحرية الكاملة غير المنقوصة؛ فالحرية ستؤدى إلى العدالة، وبالتالي إلى الديمقراطية والتطور الاجتماعى الذى يحرر المرأة والاقتصاد، ويصلح التعليم، وينشر الثقافة الجادة، وبالتالي يقضى على الفساد الذى أنتج الجماعات الأصولية.

(٣)

إلى جانب نجيب محفوظ اهتم كُتّاب من اتجاهات وأجيال أخرى بمعالجة الظاهرة الأصولية فى مصر، وكان نجيب الكيلانى أحد أبرز هؤلاء الكتاب. نجيب الكيلانى الذى يمثل ما يسمى "الأدب الإسلامى" يهدف إلى استخدام الأدب كسلاح أو أداة لتوصيل التصور الإسلامى كما يقدمه مفكرو الإخوان؛ فرواياته التى عالجناها مثل "رحلة إلى الله" (١٩٧٨) و "رجال وذئاب" (١٩٨٦) و "اعترافات عبد المتجلى" (١٩٩١) و "قضية أبو الفتوح الشرقاوى" (١٩٩٢) هى كأغلب الأعمال الدعائية حيث توجه القراء منذ البداية بطريقة مباشرة إلى أهدافها الأيديولوجية، وهذا ما جعل الكيلانى حريصاً على استخدام الأشكال السردية السهلة البسيطة.

عند دراسة الروايات المختارة لوحظ أنها لا تعالج كل مراحل تطور الظاهرة؛ فكل روائى اكتفى بالتركيز على ما يؤيد أو يؤكد رؤيته التى يكتب الرواية لإيصالها؛

فتجيب الكيلانى - على سبيل المثال - يروى من موقع المدافع عن التيار الأصولى الذى يراه مسالماً مضطهداً من قبل الطغمة الحاكمة التى تسومه العذاب خلف الأسوار وخارجها، ولكنه لا يصور عنف هذا الأصولى قبل عصر عبد الناصر أو بعده خاصة حادث مصرع الرئيس السادات، ففى هذا الحادث ظهر الأصولى عنيفاً قاسياً عندما تسمح الظروف، وهذا مالا يمكن تجاهله عند تناول عصر السادات؛ لذا قفز نجيب الكيلانى على عصر السادات فى رواياته التالية لحادث المنصة الذى تجاهله تماماً، وعندما أراد أن يسجل تجربة الإخوان فى ١٩٦٥ فى "رجال وذئاب" (١٩٨٦) ولدت التجربة باهتة بل ميتة.

على العكس من هذا نجد فتحى غانم الذى ركز فى "الأفيال" (١٩٨١) و"ست الحسن والجمال" (١٩٩١) على الصعوديين الأخيرين للجماعات الإسلامية الأصولية. فى "الأفيال" ركز على تصاعد موجة العنف السياسى الدينى بعد عودة الإخوان فى بداية السبعينيات. وفى "ست الحسن والجمال" قدم مقطع طولى لتاريخ المحاولات الأصولية للسيطرة على مقدرات مصر مع التركيز على الصعود الثالث والأخير حتى الآن؛ أى أنه قدم الشخصية الأصولية كشخصية تتميز بالعنف ومحاولة الصعود والسيطرة. مثل هذا التصوير جعلنا نرى نوعاً من الصراع الخفى بين رؤيتى كل من نجيب الكيلانى وفتحى غانم على تصوير الظاهرة وطريقة تقديمها للقارئ؛ فبينما يركز الكيلانى على تعذيب الإخوان فى سجون الناصرية يركز غانم على تعذيب اليساريين... إلخ. ومن أهم ما يمكن الإشارة إليه أن فتحى غانم لم يقتصر فى الأفيال على تصوير الأصولى فى صدامه السياسى مع النظام الذى صنعه ويقوم باستغلاله، وإنما أيضاً كمأساة أبوية خاصة فقد فيها الأب ابنه الوحيد عبر انضمامه لإحدى هذه الجماعات، ومما جعل هذه الرواية متفردة فى سياق دراستنا هذه بل وفى سياق الرواية المصرية ككل، أن تفرد لها لا يعود فقط إلى معمارها الهندسى المتميز، وإنما أيضاً إلى تحليلاتها النفسية العلمية لطرق تكوين هذه الجماعات وأسباب انتماء الشباب والصبية إليها. إنه لا يقدم الحاجة الاجتماعية والفساد السياسى كسببين رئيسيين للانضمام لمثل هذه الجماعات، وإنما أيضاً الفشل التربوى والحاجة النفسية لسلطة يحترمها ويبلغها الشباب والصبية ويعيشون فى كنفها والأفضل أن تكون ذات صبغة دينية وتناضل لأجل العودة بالمجتمع لعصر ذهبى سيطرت فيه قيم دينية مبتغاة.

(٤)

بدأت صورة الأصولى فى الظهور لدى جيل الستينيات إبان سطوة هذه الجماعات خلال صعودها الثانى أواخر السبعينيات. وكان تصاعد عنف هذه الجماعات ضد الدولة وتصاعد خطرهما ضد المرأة والأقلية القبطية دافعاً لأن تصبح معالجتهم للتيار الأصولى وفعالياته موضوعاً رئيسياً فى رواياتهم التى يتوالى صدورهما حتى الآن. وقد حاولوا فى هذا السياق العرض لتاريخ هذه الظاهرة فى المجتمع المصرى الحديث، وقد ركزوا فى معالجاتهم على أمرين أساسيين أولاً على الأحداث التى مثلت قمة الصدام بين هذه الجماعات وبين الدولة المصرية، وثانياً على خطر هذه الجماعات على الأقلية القبطية؛ ومن ثم على بنية وتركيبه المجتمع المصرى.

وفى ما يخص صدامهم مع الدولة المصرية ركزوا بوجه خاص على محاولة الاعتداء الفاشلة على عبد الناصر عام ١٩٥٤ وما ترتب عليها من أحداث ضخام تركت انطباعاتها القاسى فى أذهان من عايشوها، وهذا ما يعطى اهتمام أغلب كتاب جيل الستينيات بهذا الحادث، ويفسر لماذا يتكرر عندهم بصورة ملحة. أما قمة الصدام الأخرى فقد تمثلت فى حادث الاغتيال عام ١٩٨١. هذا الحادث العنيف مثل استفزاً لبعض كُتّاب هذا الجيل وخلاصاً للبعض الآخر الذى لم ير فى عصر السادات سوى ارتداد عن توجهات عبد الناصر. وهذا ما يعطى عدم الاهتمام الجماعى بهذا الحدث العلامة، ولكن تحيز من تناولوه ضد السادات لم يترك لهم مجالاً لتقديم رؤية متوازنة للحدث وخطورته.

وأهم ما يلاحظ على كُتّاب هذا الجيل أن الشخصيات الأصولية تظهر عندهم بأسمائها الحقيقية أو بأسماء شبيهة مخترقة. ويلاحظ أن الأسماء التى تأتى صريحة هى أسماء تصادمت مع السلطة المصرية بعنف، مثل حسن البنا ومحمود عبد اللطيف عند محمد مستجاب وإبراهيم أصلان، وعبد القادر عودة عند جميل عطية إبراهيم. أما خالد الإسلامبولى فقد قدمه جمال الغيطانى فى "كتاب التجليات" بطريقة غنائية فى صورة الشخصية الشجاعة المنقذة.

ولعل من أهم ما نقف عليه فى روايات جيل الستينيات هو تصويرهم للعلاقة الضجرة بين القبطى والأصولى، وعامة فإن شخصية القبطى تظهر فى الرواية المصرية

خاصة في الحقبة الناصرية وما قبلها كشخصية عفوية مثقفة تعاني مما يعانيه المصريون جميعاً قد يكون لها مشاكل خاصة ولكنها لا تختلف في طبيعتها عن المشاكل المطروحة على المسلم؛ فالقبطى في ثلاثية نجيب محفوظ رغم إحساسه بالانتماء إلى الأقلية لا يشعر بالدونية، ولكنه في روايات الحقبة الساداتية وما بعدها يشعر بالدونية والعزلة والاضطهاد الذى تحول إلى خوف جاثم بسبب الخطر الأصولى. هذه القضية الحساسة قد عولجت بنفس الكفاءة من الكتّاب المسلمين والكتّاب الأقباط. وكان عبد الحكيم قاسم - كما سبق - أول من عالج هذه القضية بكفاءة تكاد تكون منقطعة النظير في روايته القصيرة "المهدى". إن السلطة إذا انغمست في ملاذاتها العاجزة وسهت عن أهم قضايا مصر وأعنى وحدتها الوطنية فإن الأمر سينتهى حتماً إلى الاضطهاد والتطهير الدينى والإثنى.

ومع الصعود الأصولى الثالث وتفاقم الخطر الأصولى أصبحت الرواية أداة نقد ومقاومة لما يتهدد الأقلية القبطية. ولعل خير مثال على هذا رواية "شرف" (١٩٩٧) لصنع الله إبراهيم. ومن هنا تأتى أهمية روايتى "بيضة النعامة" (١٩٩٤) و "مزاج التماسيح" (١٩٩٨) لرءوف مسعد بسبب تقديمهما للعالم الداخلى لمجتمع الأقلية القبطية ككل ولما يحمله القبطى من هموم ومشاكل وما يوجهه من تراث ومثولوجيا وما يشعر به من خوف وهلع أمام تصاعد الخطر الأصولى المسلم مما قد يؤدى لتفكك عرى الوحدة الوطنية ويقود البلاد إلى حرب أهلية ضروس.

وأخيراً فإنه ربما لوحظ أن الشخصيات النسائية لم يكن لها دور يذكر في سياق عرضنا للشخصيات الأصولية؛ حيث لم نلتق بشخصية أصولية نسائية سوى لمح عند نجيب الكيلانى وجميل عطية إبراهيم. أما عند نجيب محفوظ فإن زوجة الأصولى فى "الباقى من الزمن ساعة" هى مجرد تابعة لزوجها، وفكرة التبعية هذه لا تخالف الواقع عند الجماعات الإسلامية الأصولية؛ لأنها إذا كانت غير فاعلة تنظيمياً أى مختلفة من واقع الجماعات فإنه من الطبيعى - بالنسبة لى - أن تختفى من روايات هذه الدراسة أيضاً.

* * *

لقد وقف كُتّاب الرواية الواقعية المصرية من التيار الأصولي موقفًا نقديًا واضحًا وصل أحيانًا إلى حد القسوة، وكانوا في ذلك خير معبرين عن خوف المجتمع المدني على أليائه من سطوة هذا التيار الذي مثل لهم الخطر الأكبر على مكاسب المجتمع المدني القليلة جدًا. من هنا لا نجد فرقًا كبيرًا بين المؤلف وأصواته المتعددة داخل الرواية الواحدة؛ فكل الشخصيات الأصولية شخصيات برجماتية تعادى الديمقراطية والتحديث؛ فهي تدعى امتلاك الحقيقة المطلقة، وتستخدم فهمها الخاص للإسلام في إرهاب من يختلفون معهم، وذلك خوفًا من الجدل والفكر الناقد الذي قد ينتهي إلى تحطيم عالمهم المستقر الذي يجدون فيه الأمن والنفوذ.

قائمة المصادر والمراجع

١ - المصادر

- إبراهيم أصلان : عصافير النيل، الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة ٢٠٠٠ .
جمال الغيطاني : كتاب التجليات، دار الشروق بالقاهرة ١٩٩٠ .
جميل عطية إبراهيم : ١٩٥٢ دار الهلال القاهرة ١٩٩٠ .
جميل عطية إبراهيم : ١٩٨١ دار الهلال القاهرة ١٩٩٥ .
جميل عطية إبراهيم : أوراق ١٩٥٤ دار الهلال القاهرة ١٩٩٣ .
خيرى شلبى : وثالثنا الورق، دار الهلال القاهرة ١٩٩٥ .
خيرى شلبى : وكالة عطية، دار شرقيات القاهرة ١٩٩٢ .
رءوف مسعد : بيضة النعامة، دار رياض الرئيس لندن ١٩٩٤ .
رءوف مسعد : مزاج التماسيح، مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٨ .
سعيد سالم : الأزمنة، دار الهلال القاهرة ١٩٩٢ .
صنع الله إبراهيم : شرف، دار الهلال القاهرة ١٩٩٧ .
عبد الحكيم قاسم : المهدي، فى : الهجرة إلى غير المؤلف، دار الفكر القاهرة ١٩٨٦ .
فتحي غانم : الأفيال، مؤسسة روزاليوسف القاهرة ١٩٨١ .
فتحي غانم : ست الحسن والجمال، دار الهلال القاهرة ١٩٩١ .
محمد مستجاب : من التاريخ السرى لنعمان عبد الحافظ، مكتبة مدبولى القاهرة ١٩٨٦ .
نجيب الكيلانى : اعترافات عبد المتجلى، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩١ .
نجيب الكيلانى : رجال وذئاب، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٦ .
نجيب الكيلانى : رحلة إلى الله، المختار الإسلامى القاهرة ١٩٧٨ .

- نجيب الكيلانى : قضية أبو الفتوح الشرقاوى، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٢ .
- نجيب الكيلانى : ملكة العنب، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٢ .
- نجيب محفوظ : الباقي من الزمن ساعة، مكتبة مصر القاهرة ١٩٨٨ .
- نجيب محفوظ : السكرية، مكتبة مصر القاهرة ١٩٧١ .
- نجيب محفوظ : القاهرة الجديدة، مكتبة مصر القاهرة ١٩٨٨ .
- نجيب محفوظ : المرايا، مكتبة مصر القاهرة ١٩٨٨ .
- نجيب محفوظ : يوم قتل الزعيم، مكتبة مصر القاهرة ١٩٨٨ .

٢ - المراجع

(أ) المراجع باللغة العربية

- إبراهيم البيومى غانم : الغرب فى رؤية الحركة الإسلامية المصرية، أمة برس، القاهرة ط١ ١٩٩٤ .
- إبراهيم فتحى : الطبقة الوسطى ومشكلة الفردية الجديدة فى الأدب، الهلال عدد يوليه ١٩٩٢ .
- أبو الحسن الندوى : ردة ولا أبا بكر لها، القاهرة د. ت.
- أبو الحسن الندوى : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٥١ .
- أبو الحسن الندوى : مذكرات سائح فى الشرق العربى، مكتبة وهبة بالقاهرة ط١ ١٩٥٤ .
- أبو الحسن الندوى : نظرات فى الأدب، دار القلم دمشق ١٩٨٨ .
- أحمد بدوى : من خلال تجاربهم، فصول مج٢ ع٢ يناير- مارس ١٩٨٢ .
- أحمد عادل كمال : النقط فوق الحروف، الإخوان المسلمون والنظام الخاص، الزهراء للإعلام القاهرة ١٩٩٠ .

إدوار الخراط : الحساسية الجديدة، مقالات في الظاهرة القصصية. دار الآداب
بيروت ١٩٩٣ .

إدوارد سعيد : نجيب محفوظ بين المحلية والعالمية. مجلة الآداب، س٣٧، ع٨،
يناير ١٩٨٩

إسحاق موسى الحسيني : الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية.
بيروت ١٩٥٦ .

إسماعيل سالم : نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة
المسلمين. دار المختار الإسلامي بالقاهرة ١٩٩٣ .

أمينة رشيد : تشظي الزمن في الرواية الحديثة. الهيئة العامة القاهرة ١٩٩٨
أنور عبد الملك : نهضة مصر، تكون الفكر والأيدولوجية في نهضة مصر الوطنية
(١٨٠٥-١٨٩٢)، القاهرة ١٩٨٣ .

أوليفييه كاريه : في ظلال القرآن، رؤية إستشرافية فرنسية. الزهراء للإعلام،
القاهرة ١٩٩٣ .

اندريه ميكيل : الفن الروائي عند نجيب محفوظ، في : أحمد درويش :
رؤية فرنسية للأدب العربي، القاهرة ١٩٩٣ .

برنار فاليط : النص الروائي، تقنيات ومناهج، ترجمة رشيد بنحدو، المجلس
الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٩ .

بهاء جاهين : نجيب محفوظ يتحدث عن رواياته. الأهرام في ٢٠/١٠/١٩٨٨، ص ١١ .
بيير زيم : النقد الاجتماعي ، نحو علم اجتماع للنص الأدبي، ترجمة : عايدة لطفى ،
دار الفكر بالقاهرة ١٩٩١ .

تزفيان تودوروف : ميخائيل باختين : المبدأ الحوارى، ترجمة : فخرى صالح،
هيئة قصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٦ .

جابر عصفور : إسلام النفط والحداثة، في : الإسلام والحداثة، دار الساقي لندن ١٩٩٠ .

جابر عصفور : التنوير يواجه الإظلام. الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٣ .

جابر عصفور : ثلاثيتان. مجلة الثقافة الجديدة القاهرية ع ٩٣ يونيه ١٩٩٦ ص ٣١ .

- جابر عصفور : قراءة في نقاد نجيب محفوظ: ملاحظات أولية. مجلة فصول مج ١ ع ٣ إبريل ١٩٨١ ص ١٦٦ .
- جابر عصفور : هوامش للكتابة ، جريدة الحياة اللندنية ع ١٢٨٠٣ في ٢٣/٣/١٩٩٨ ص ١٣ .
- جليز كييل : النبي والفرعون، ترجمة أحمد خضر مكتبة مديولى بالقاهرة ١٩٨٨ .
- جمال الغيطانى : نجيب محفوظ يتذكر. دار أخبار اليوم القاهرة ط ٣ ١٩٨٧ .
- جورج طرابيشى : الله فى رحلة نجيب محفوظ الرمزية. بيروت ١٩٨٠ .
- جورج طرابيشى : رمزية المرأة فى الرواية العربية ودراسات أخرى. بيروت ١٩٨٥ .
- جوناثان كوللر : شعرية الرواية. (ت. السيد إمام) مجلة إبداع (القاهرة) ع ٩ سبتمبر ١٩٩٥ ص ١٠٦ .
- جيرار جنييت : خطاب الحكاية، بحث فى المنهج، ترجمة محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر حلى، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ط ٢ ١٩٩٧ .
- جيمس رويكنج : تفكيك الذات فى مرايا نجيب محفوظ. (ت. أحمد الهوارى) مجلة علامات، جدة - العربية السعودية، ج ٦-م ٢-ديسمبر ١٩٩٢ ص ٢٠٨ .
- حسن البنا : التجديد فى الأدب العربى جريدة "الإخوان المسلمون الأسبوعية" س ١ ع ١٩٣٢ .
- حسن البنا : بين المنحة والمحنة. جريدة الإخوان المسلمون س ٣ ع ٧٩٤ فى ٣ ديسمبر ١٩٤٨ .
- حسن البنا : خطوتنا الثانية. النذير س ١ ع ١٠ ٣٠/٣/١٣٥٧/الموافق ١٩٣٨ .
- حسن البنا : مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. دار النشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٢ .
- حسن البنا : مذكرات الدعوة والداعية. دار الشهاب ١٩٦٦ .
- حسن الهضيبي : دعاة لا قضاة. دار التوزيع والنشر القاهرة ١٩٨٧ .
- حسن حنفى : الدين والثورة فى مصر (١٩٨١-٥٢) مج ٦: الأصولية الإسلامية. مكتبة مديولى بالقاهرة ١٩٨٩ .

حسين أحمد أمين : الاجتهاد فى الإسلام حق هو أم واجب ؟، الهيئة المصرية العامة، القاهرة ١٩٩٣ .

حسين عيد : حوار مع فتحى غانم "الروايات" . مجلة "الحرس الوطنى" السعودية ع يناير ١٩٩٢ ص ١٠٠ .

حسين عيد : نجيب محفوظ : سيرة ذاتية وأدبية، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ١٩٩٧ .

حمدى السكوت ومارسدن جونز : أبناء مصر فى القرن العشرين، نجيب محفوظ، فى : صباح الخير ، ٢٠ أكتوبر ١٩٨٨ .

خالد محمد خالد: قصتى مع الحياة، دار أخبار اليوم - القاهرة ١٩٩٣ .
خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس : نظرية اللغة الأدبية، ترجمة حامد أبو أحمد، مكتبة غريب القاهرة ١٩٩٢ .

دستور جمهورية مصر العربية، المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٩٩ .
دليب هيرو : الأصولية الإسلامية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٧ .
رجاء النقاش : الفقه البدوى وخطره على العقل العربى، مجلة أدب ونقد س ٨ ع ٧٤ أكتوبر ١٩٩١ .

رجاء النقاش : نجيب محفوظ ، صفحات من مذكراته وأضواء جديدة على أدبه وحياته، مركز الأهرام ١٩٩٨ .

رمضان بسطاويسى : المرئى واللامرئى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ، ١٩٩٣ .
روبرت كامل اليسوعى : أعلام الأدب العربى المعاصر، ج ١، فرانتس شتاينر-بيروت ١٩٩٦ .

روبرت هولب : نظرية التلقى، مقدمة نظرية، ترجمة: عزالدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية بالقاهرة ٢٠٠٠ .

روجر آلن : الرواية العربية ، مقدمة تاريخية ونقدية، (ت. حصة منيف) بيروت ١٩٨٦ .
روجر آلن : مرايا نجيب محفوظ، ت : أحمد إبراهيم الهوارى، مجلة فصول مج ١٦-ع ٣ شتاء ١٩٩٧ ص ٢٣٦ .

- رودلف بيترز : الجهاد فى الإسلام قديماً وحديثاً. مؤسسة الأهرام، القاهرة ١٩٩٦ .
- ريتشارد ميتشل : الإخوان المسلمون، ت. عبد السلام رضوان ، مكتبة مدبولى
القاهرة ط٢ ١٩٨٥ .
- ريتشارد هيردكميجان : الأصولية فى العالم العربى، مقدمة المترجم عبد الوارث
سعيد، دار الوفاء المتصورة ١٩٨٩ .
- زكى نجيب محمود : تيارات الفكر والأدب فى مصر المعاصرة. مجلة الفكر المعاصر،
٢٣ يناير ١٩٦٧ ص ١٠ .
- سامى جوهري : الموتى يتكلمون. المكتب المصرى الحديث بالقاهرة ١٩٧٧ .
- سامى خشبة : جيل الستينات فى الرواية المصرية. مجلة فصول القاهرية ٢/٢
(يناير - مارس) ١٩٨٢ ص ١١٩ .
- سعد الدين إبراهيم : مقدمة كتاب:تنظيم الجهاد. لنعمة الله جنيمة، كتاب الحرية
القاهرة ١٩٨٨ .
- سليمان فياض : نبلاء وأوياش. القاهرة ١٩٩٦ .
- سيد قطب : معالم فى الطريق. دار الشروق ١٩٩٣ .
- سيد قطب : لماذا أعدمونى. الشركة السعودية للنشر لندى ١٩٨٥ .
- سيد قطب : النقد الأدبى أصوله ومناهجه. دار الشروق بالقاهرة ط٧ ١٩٩٣ .
- سيد قطب : فى الأدب والحياة. مجلة الكتاب ، مج ١ ج ١ س ٦ ع إبريل ١٩٥١ .
- سيد قطب : فى التاريخ فكرة ومنهاج. دار الشروق بالقاهرة ط٦ ١٩٨٣ .
- سيد قطب : القاهرة الجديدة. مجلة الرسالة س١٤، ع ٧٠٤، فى ١٩٤٦/١٢/٣٠
ص (١٤٤٠-١٤٤٣) .
- السيد يوسف : الإخوان المسلمون؛ هل هى صحوة إسلامية؟. مركز المحروسة،
القاهرة ١٩٩٤ .
- سيزا أحمد قاسم : بناء الرواية. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤ .
- شكرى محمد عياد : اتجاهات البحث الأسلوبى. أصدقاء الكتاب ، القاهرة ١٩٩٩ .

- شوقي بدر يوسف : ببليوجرافيا الرواية فى غرب ووسط الدلتا . هيئة قصور الثقافة القاهرة ١٩٩٤ .
- صالح الوردانى : الحركة الإسلامية فى مصر، رؤية واقعية لمرحلة السبعينات. البداية للنشر والإعلام القاهرة ١٩٨٦ .
- صبرى حافظ : نجيب محفوظ أتحدث إليكم، دار العودة بيروت ط١ ١٩٧٧ .
- صلاح الدين الخالدى : سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، بيروت ط١ ١٩٩١ .
- صلاح عيسى : صناعة الإرهاب على الطريقة المصرية، جريدة الوفد القاهرية فى ٢٣ يوليه ١٩٩٢ ص ١٢ .
- صلاح فضل : أساليب السرد فى الرواية العربية، الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة ١٩٩٥ .
- طارق البشرى : تعقيبات على ملف الإسلام السياسى، جريدة الأحرار، ١٩/١٠/١٩٩٤ ص ١١ .
- طلعت رميح : الوسط والإخوان ، مركز يافا للدراسات والأبحاث-القاهرة ١٩٩٧
- طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر، فى : المجموعة الكاملة ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨٢ مج ٩ .
- عاطف العقلة : الدين والتغيير الاجتماعى فى المجتمع العربى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠ .
- عباس محمود العقاد : أفيون الشعوب - المذاهب الهدامة، القاهرة ١٩٥٦ .
- عبد الحكيم قاسم : قراءات ومشاهدات، بجريدة الشعب القاهرية فى ٢٠/١٢/١٩٨٨ ص ٩ .
- عبد الرحمن أبو عوف : الرؤى المتغيرة فى روايات نجيب محفوظ، الهيئة المصرية القاهرة ١٩٩١ .
- عبد الرحمن الباشا : الأدب الإسلامى قديم قدم الدعوة الإسلامية، المسلمون الدولية فى ٣٠/٣/١٩٨٥ .
- عبد الرحمن منيف : الثقافة الوطنية واقع وتحديات، " قضايا وشهادات " ٦ شتاء ١٩٩٣ ص ٢٠/١٩ .

- عبد العاطى محمد : الحركات الإسلامية وقضايا التحول الديمقراطي، مركز الأهرام القاهرة ١٩٩٥ .
- عبد العظيم رمضان : الإخوان المسلمون والتنظيم الخاص، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٩٤ .
- عبد القدوس أبو صالح : الأدب الإسلامى ما هو؟، مجلة الفيصل، ع ٧١ مارس/إبريل ١٩٩١ .
- عبد القدوس أبو صالح : حوار مع أبو الحسن الندوى، مجلة الأدب الإسلامى مج ١ ع ٢ مارس/مايو ١٩٩٤ .
- عبد الله الغدامى : أتعاطف مع الأدب الإسلامى ولكنه غير موجود، المسلمون الدولية فى ٢١/٤/١٩٩٥ .
- عبد المحسن طه بدر: دراسات فى تطور الأدب العربى الحديث، دار المستقبل العربى بالقاهرة ١٩٩٣ .
- عبد المحسن طه بدر : نجيب محفوظ: الرؤية والأداة، دار الثقافة الجديدة بالقاهرة ١٩٧٨ .
- عبد المنعم تليمة (إشراف) : الأدب العربى تعبيره عن الوحدة والتنوع، مركز دراسات الوحدة ببيروت ١٩٨٧ .
- عبد المنعم تليمة : حرية الفرد وحرية الجماعة.. قراءة ثانية فى رواية (اللس والكلاب)، الهلال، فبراير ١٩٩٨ .
- على الراعى : الرواية فى الوطن العربى، دار المستقبل العربى القاهرة ١٩٩١ .
- على شلش : نجيب محفوظ : الطريق والصدى، هيئة قصور الثقافة بالقاهرة ١٩٩٣ .
- غالى شكرى : أقنعة الإرهاب والبحث عن علمانية جديدة، دار الفكر للدراسات بالقاهرة ١٩٩٢ .
- غالى شكرى : نجيب محفوظ فى المواجهة، مجلة القاهرة، عدد ديسمبر ١٩٩٥ ، ص ٦٠ .
- فؤاد دواره : رحلة الخمسين مع القراءة والكتابة، (حوار مع نجيب محفوظ) مجلة الكاتب يناير ١٩٦٣ .

- فؤاد دواره : نجيب محفوظ من القومية إلى العالمية. الهيئة المصرية ١٩٩٨ .
- فؤاد زكريا : الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة، دار الفكر القاهرة ١٩٨٦ .
- فاروق عبد القادر : من أوراق التسعينيات : نفق معتم ومصايح قليلة، المركز المصرى العربى ١٩٩٦ .
- فتحى غانم : أزمة الإسلام والسياسة، دار أخبار اليوم بالقاهرة ١٩٩٨ .
- فتحى غانم : الفن فى حياتنا، مؤسسة روزاليوسف بالقاهرة ١٩٦٦ .
- فتحى غانم : معركة بين الدولة والمتقنين، دار أخبار اليوم بالقاهرة ١٩٩٥ .
- فرنسوا بورجا : الإسلام السياسى، صوت الجنوب، ت. د. لورين فوزى دار العالم الثالث القاهرة ١٩٩٢ .
- فريال غزول : مساهمة الرواية العربية فى أساليب القص العالمية، فى : عبد المنعم تليمة: الأدب العربى : تعبيره عن الوحدة والتنوع، بيروت ١٩٨٧ .
- فولفجانج إيسر : فعل القراءة، ترجمة عبدالوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٢٠٠٠ .
- فيصل دراج : نظرية الرواية والرواية العربية، بيروت - الدار البيضاء ١٩٩٩ .
- كريم عبد السلام : حوار مع جابر عصفور، مجلة سطور القاهرة س٢ ع٢٣ فى أكتوبر ١٩٩٨ ص ٧٥ .
- كمال حبيب : الحركة الإسلامية المعاصرة، رؤية من الداخل، المنار الجديد القاهرية ١٤ يناير ١٩٩٨ .
- مارينا ستاغ : حدود حرية التعبير، ت. طلعت الشايب، دار شرقيات بالقاهرة ١٩٩٥ .
- مجدى حسين : صاحب ثورة أدبية لم يعلمها النقاد، جريدة الأهالى المصرية ١٢/٦/١٩٩٥ ص ١٤ .
- محمد أبو الإسعاد : الإخوان المسلمون والسعودية، جريدة الأهالى القاهرية ، ٢٠/١٢/١٩٩٥ ص ١٠ .
- محمد إقبال عروى : استراتيجية النقد الإسلامى : "حكاية جاد الله" نموذجا، مجلة المسلم المعاصر القاهرة س ١٤ ع ٥٣ سبتمبر - نوفمبر ١٩٨٨ .

- محمد برادة : أسئلة الرواية أسئلة النقد، الرابطة الدار البيضاء المغرب ١٩٩٦ .
- محمد برادة : الرواية العربية المعاصرة، استشراف لآفاق التطور المستقبلي في : عبد المنعم تليمة : الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع. بيروت ١٩٨٧ .
- محمد حامد أبو النصر : إفتتاحية مجلة لواء الإسلام، ع ٤ في ١٥/٧/١٩٨٨ .
- محمد حسن عبد الله : الإسلامية والروحانية في أدب نجيب محفوظ. مكتبة مصر، القاهرة ، ط٢، ١٩٧٨ .
- محمد حسن عبدالله : الضمير الغائب في قراءة نجيب محفوظ. أخبار الأدب في ٢٣/١٠/١٩٩٤ ، ص ١٢ .
- محمد حسنين هيكل : خريف الغضب، مركز الأهرام القاهرة ١٩٨٨ .
- محمد رشيد رضا : إفتتاحية المنار ج ١ مج ٣٥ سنة ١٩٣٥ .
- محمد عبدالسلام فرج : الفريضة الغائبة. في كتاب نعمة الله جنيمة : تنظيم الجهاد... هل هو البديل الإسلامي في مصر؟. كتاب الحرية القاهرة ١٩٨٨ .
- محمد قطب : جاهلية القرن العشرين، دار الشروق القاهرة ١٩٨٨ .
- محمد قطب : منهج الفن الإسلامي، دار الشروق بالقاهرة ، ط ٦ ١٩٨٣ .
- محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون ، أحداث صنعت التاريخ ، دار الدعوة بالقاهرة ١٩٨٦ .
- محمود فوزي : عمر عبد الرحمن ، الشيخ الأمريكي القادم، القاهرة ١٩٩٥ .
- مراد وهبه : مدخل إلى التنوير، دار العالم الثالث القاهرة ١٩٩٤ .
- مرزوق بن تنباك : مصطلح الأدب الإسلامي، مجلة الدارة السعودية س ١٨ ع ٣ ربيع الآخر ١٤١٣ .
- مصطفى عبد الغنى : فتحى غانم فى إبداعه الروائى، الأهرام الأربعاء ٣ فبراير ١٩٩٩ ص ١٤ .
- مفيد فوزي : حوار روائى عربى اعترف نقاد العالم بأدبه. مجلة الدوحة القطرية إبريل ١٩٨١ ص ١٠٢ .
- ميخائيل باختين : الخطاب الروائى، ت. محمد برادة، دار الفكر للدراسات القاهرة - باريس ١٩٨٧ .

- نبيل راغب : قضية الشكل الفنى عند نجيب محفوظ. الهيئة المصرية ١٩٨٨ .
- نبيل فرج : نجيب محفوظ، حياته وأدبه. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦ .
- نجيب الكيلانى : رأس الشيطان بين التاريخ والفن. مجلة الأمة القطرية ع ٤٤ مايو ١٩٨٤ .
- نجيب الكيلانى : لمحات من حياتى (٥ ج)، مؤسسة الرسالة بيروت (١٩٨٣ - ١٩٩٤) .
- نجيب الكيلانى : مدخل إلى الأدب الإسلامى، قطر (كتاب الأمة ١٤) ١٩٨٧ .
- نصر حامد أبوزيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، هيئة قصور الثقافة بالقاهرة ١٩٩١ .
- نصر حامد أبوزيد : الإسلام بين الفهم العلمى والاستخدام النفعى، الأهرام ١٩٩٣/٨/٤ ص ١٤ .
- نصر حامد أبوزيد : التفكير فى زمن التكفير، مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٥ .
- نصر حامد أبوزيد : القول المفيد فى قضية أبوزيد، مكتبة مدبولى بالقاهرة ١٩٩٦ .
- نصر حامد أبوزيد : الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص، مجلة فصول مج ١ ع ٣ إبريل ١٩٨١ ص ١٥٨ .
- نصر حامد أبوزيد : نقد الخطاب الدينى، دار سينا بالقاهرة ١٩٩٤ .
- نعمة الله جنينة : تنظيم الجهاد، هل هو البديل الإسلامى فى مصر؟ كتاب الحرية القاهرة ١٩٨٨ .
- هالة مصطفى : الإسلام السياسى فى مصر، مركز الأهرام القاهرة ١٩٩٢ .
- والاس مارتن : نظريات السرد الحديثة، ترجمة : حياة جاسم، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٩٨ .
- وليد نجار : قضايا السرد عند نجيب محفوظ، دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٨٥ .
- يحيى حقى : عطر الأحباب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٦ .
- يوسف القعيد : فتحى غانم بين اللحظات الأخيرة والذكريات، جريدة الحياة ١٩٩٩/١٠/٣٠ ص ٢٢ .

(ب) مراجع بلغات أجنبية :

Abu-Hasha, Abdallah M.: *Gesellschaftskritik in Romanen der fünfziger Jahre, Untersuchungen zur literarischen Darstellung des "Milieus" bei Heinrich Böll und Nagib Mahfuz*, Münster 1986.

Abul-Enein, Fathi: *Gesellschaftliche Stellung junger Schriftsteller im heutigen Ägypten: Eine literatursoziologische Untersuchung*, Bielefeld 1984

Adorno, Theodor W.: *Noten zur Literatur*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Frankfurt a. M. 1981.

Al-Azm, Sadik J.: *Unbehagen in der Moderne, Aufklärung im Islam*, Frankfurt a. M. 1993.

Allen, Roger: *The Arabic Novel. An Historical and Critical introduction*, New York 1982.

Auerbach, Erich: *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen und Basel 1994.

Bachtin, Michail M.: *Die Ästhetik des Wortes*, hg. v. Rainer Gröbel, Frankfurt a. M. 1979.

Bauer, Matthias: *Romantheorie*, Stuttgart 1997.

Brockhaus-Enzyklopädie, *Fundamentalismus*, Mannheim 1996, Bd. 8, S. 46-47.

Bumbacher, Beat: *Die USA und Nasser*, Wiesbaden 1987.

Bushnaq, Abier: *Der historische Roman Ägyptens*. Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 244. Klaus Schwarz Verlag. Berlin 2002.

Büttner, Friedemann: *Ägypten*, in: Steinbach, Udo und Hofmeir, Rolf (Hrsg.): *Politisches Lexikon Nahost/Nordafrika*, München 1994.

Carré, Olivier und Michaud, Gerard: *Les Frères musulmans Egypte et Syrie (1928-1982)*, Paris 1983.

Carré, Olivier: *Mystique et politique, lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb Frère musulman radical*, Paris 1984.

-Ders.: *The Impact of the Egyptian Muslim Brotherhood's Political Islam Since the 1950s*, in: Warburg, G. and Kupferschmidt, U.: *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*, 1983, S. 262-280.

Drinkwater, John: *The Outline of literature*, London o.J.

Eagleton, Terry: *Ideologie; eine Einführung*, Stuttgart 1993.

- Ders.: *Marxism and Literary Criticism*, London 1976.

- Eberlein, Klaus: *Die Arabische Liga*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1994.
- Ende, Werner: *Salafiyya*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 8/907 Leiden 1995, S. 900-909.
- Esposito, John (Hrsg.): *Voices of Resurgent Islam*, New York 1983.
- Ders.: *Islam and Politics*, Syracuse (USA) 1991.
- Fähndrich, Hartmut: *Beschleunigung durch Reden: Zur Dialogverwendung bei Nagib Mahfuz*, in: Stephan Guth, und Johann Bürgel (Hrsg.), *Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt*, Stuttgart-Beirut 1995.
- Ders.: *Nagib Machfus*, München 1991.
- Fischer, Wolfdietrich (Hrsg.): *Grundriß der Arabischen Philologie*, Bd. III, Wiesbaden 1992.
- Forstner, Martin: *Die Muslimbrüder*, Bd. I/II, Frankfurt a. M. 15.11.1983.
- Friedman, N. : *Point of View in Fiction*, Palma 1955.
- Gadamer, Hans-Georg: *Dichten und Deuten*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Tübingen 1993.
- Ders.: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Tübingen 1986.
- Genette, Gérard: *Die Erzählung*, München 1994.
- Glänzel, Ralph: *Ägypten und die Stabilität des mittleren Ostens*, Bonn 1988.
- Goldmann, Lucien: *Soziologie des Romans*, Frankfurt a. M. 1984.
- Guth, Stephan und Bürgel, Johann (Hrsg.): *Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt*, Stuttgart/Beirut 1995.
- Guth, Stephan: *Zeugen einer Endzeit, Fünf Schriftsteller zum Umbruch in der ägyptischen Gesellschaft nach 1970*, Berlin 1992.
- Haddad, Yvonne: *Sayyid Qutb, Ideologue of Islamic Revival*, in: Esposito, John (Hrsg.): *Voices of Resurgent Islam*, New York 1983.
- Haist, Andrea: *Der ägyptische Roman, Rezeption und Wertung von den Anfängen bis 1945*, Wiesbaden 2000.
- Hamon, Philippe: *Pour un statut semiotique du personnage*, in: *Poétique du récit*, Paris 1977.
- Hiro, Dilip: *Islamic Fundamentalism*, London 1988.

- Husaini, Ishak Musa: *The Moslem Brethren*, Beirut 1956.
- Ingarden, Roman: *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen 1972.
- Ders.: *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Tübingen 1968.
- Irabi, Abdulkader: *Die blockierte Gesellschaft*, Stuttgart 1996.
- Iser, Wolfgang: *Der Akt des Lesens*, München 1994.
- Jad, Ali: *Form and Technique in the Egyptian Novel 1912- 1971*, London 1983.
- James, Henry: *The Art of Fiction*, in: Miller, James (Hrsg.): *Theory of Fiction: Henry James*, Lincoln/London 1972.
- Jauß, Hans Robert: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a. M. 1970.
- Kapferer, Siegrun: *Die Muslimbruderschaft*, Heidelberg 1972.
- Kepel, Gilles: *The Prophet and Pharaoh*, London 1985.
- Kienzler, Klaus (Hrsg.): *Der neue Fundamentalismus*, Düsseldorf 1990.
- Ders.: *Der religiöse Fundamentalismus*, München 1996.
- Klemm, Verena: *Literarisches Engagement im arabischen Nahen Osten. Konzepte und Debatten*, Würzburg 1998.
- Kogelmann, Franz: *Die Islamisten Ägyptens in der Regierungszeit von Anwar as-Sadat (1970-1981)*, Berlin 1994.
- Kohl, Stephan: *Realismus: Theorie und Geschichte*, München 1977.
- Krämer, Gudrun: *Ägypten unter Mubarak, Identität und nationales Interesse*, Baden Baden 1986.
- Ders.: *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden 1999.
- Kreiser, Klaus und Wielandt, Rotraud (Hrsg.): *Lexikon der islamischen Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1992.
- Laban, Abdel Moneim: *Einige Aspekte der Akkulturation und des sozialen Wandels Ägypten von 1900 bis 1952*, Frankfurt a. M. 1977.
- Lämmert, Eberhard: *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart 1993.
- Lubbock, Percy: *The Craft of Fiction*, London 1921.
- Lücke, Hanna: *"Islamischer Fundamentalismus"- Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne?. Die Stellungnahme der Forschung*, Berlin 1993.
- Ludwig, Hans-Werner (Hrsg.): *Arbeitsbuch Romananalyse*, Tübingen 1991.
- Martin, Wallace: *Recent Theories of Narrative*, Ithaca/London 1986.
- Marty, Martin und Appleby, Scott: *Herausforderung Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996.

- Meid, Volker (Hrsg.): *dtv Sachlexikon, Literatur*, München 2000.
- Meier, Andreas: *Der politische Auftrag des Islam*, Wuppertal 1994.
- Meyer, Thomas (Hrsg.): *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg 1991.
- Ders.: *Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung*, in: Meyer, Thomas (Hrsg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Frankfurt a. M. 1989.
- Miller, James E. (Hrsg.): *Theory of Fiction: Henry James*, Lincoln/London 1972.
- Miquel, André: *La Technique du Roman chez Nagib Mahfuz*, in: *Arabica* 10, 1963, S. 74-90.
- Mitchell, Richard: *The society of the Muslim Brothers*, London 1969.
- Müller, Günther: *Die Bedeutung der Zeit in der Erzählkunst*, Bonn 1947.
- Müller, Silke und Wess, Susanne: *Studienbuch neuere deutsche Literaturwissenschaft 1720-1848*, Würzburg 1997.
- Oliverius, Jaroslav: *Der ideologische Kampf in der ägyptischen Literaturkritik*, in: *ArOr*, Vol. 52, 1984, S. 115-126.
- Peters, Rudolph: *The Jihad in Classical and Modern Times*, Princeton 1996.
- Pflitsch, Andreas: *Gegenwelten. Zur Literaturtheorie Idwar al-Harrats*, Wiesbaden 2000.
- Riesebrodt, Martin: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990.
- Roy King, James: *The Deconstruction of the Self in Nagib Mahfuz's Mirrors*, in: *JAL* 19, 1988, 57-63.
- Roy, Olivier: *The Failure of political Islam*, Cambridge 1994.
- Sagiv, David: *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993*, London 1995.
- Said, Edward: *The World, The Text and the Critic*, London 1984.
- Sakkut, Hamdi: *The Egyptian Novel and its main Trends*, Kairo 1973.
- Salas, Ali: *The Unknown Works of Jamal al Din Al Afghani*, London, 1977.
- Schiler, Hans und Lange, Claudio: *Moderne Arabische Literatur*, Berlin 1988.
- Schlegel, Friedrich: *Kritische Ausgabe*, Bd. 11, hg. v. Ernst Behler, München 1959.
- Schmidt, Alfred: *Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart*, in: Klaus Kienzler (Hrsg.), *Der neue Fundamentalismus*, Düsseldorf 1990.
- Schulze, Reinhard: *Gibt es eine islamische Moderne?*, in: Hafez, Kai (Hrsg.): *Der Islam und der Westen*, Frankfurt a. M. 1997, S. 31-43.

- Ders.: *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden 1990.
- Sklovskij, Viktor: *Der Parodistische Roman*, in: Jurij Striedter (Hrsg.): *Russischer Formalismus*, München 1994, S. 245-299.
- Somekh, Sasson: *The Changing Rhythm, A Study of Nagib Mahfuzs Novels*, Leiden 1973.
- Spitzers, Leo: *Stilstudien, (Bd. 2: Stilsprachen)*, München 1961.
- Stagh, Marina: *The Limits of Freedom of Speech*, Stockholm 1993.
- Stanzel, Franz K.: *Theorie des Erzählens*, Göttingen 1995.
- Ders.: *Typische Formen des Romans*, Göttingen 1993.
- Striedter, Jurij: (Hrsg.): *Russischer Formalismus*, München 1994.
- Tibi, Bassam (Hrsg.): *Die arabische Linke*, Berlin 1969.
- Tomasevskij, Boris: *Theorie der Literatur, Poetik (1925)*, dt. Übers. von Ulrich Werner, Wiesbaden 1985.
- Uspenskij, Boris A.: *Poetik der Komposition*, dt. Übers. Von Georg Mayer, Frankfurt a. M. 1975.
- Waldmann, Günter: *Kommunikationsästhetik, Bd. I, Die Ideologie der Erzählform*, München 1976.
- Walther, Wiebke: *Abendländisches im Morgenland, vom Werden und Wesen arabischer Literatur*, Wiesbaden 1990.
- Watt, Ian: *The Rise of the Novel*, London 1957.
- Wielandt, Rotraud: *Mystische Tradition und zeitgenössische Wirklichkeitserfahrung in Gamal al-Gitanis Kitab at-tagalliyat*, in: Asiatische Studien/Etudes Asiatiques, L.2.1996, S. 491-523.
- Deis.: *Nagib Mahfuz und seine Religion*, in: *Forschungsforum, Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität Bamberg*, Heft 2 1990: Orientalistik, S. 29-37.
- Deis.: *Nagib Mahfuz*, in: Jens, Walter (Hrsg.): *Kindlers neues Literatur-Lexikon*, München 1996, Bd. 10., S. 874-882.
- Deis.: *Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext*, in: Stefan Wild (Hrsg.): *The Quran as Text*, Leiden 1996.
- Wild, Stefan (Hrsg): *The Quran as Text*, Leiden 1996.

المؤلف فى سطور

من مواليد كرداسة بالجيزة عام ١٩٦٥ . تخرج فى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة عام ١٩٨٨ . نال درجة الماجستير فى الدراسات الأدبية من نفس الكلية عام ١٩٩٤ . وحصل على درجة "دكتوراه الفلسفة" (Dr. Phil) من جامعة بامبيرج الألمانية عام ٢٠٠٢ .

له ترجمة تحت الطبع عن الألمانية لكتاب "تاريخ الأدب كتحدٍ لعلم الأدب" لهانز روبرت ياوس"، وتحت الطبع بالمجلس تحقيقه : "الأعمال الكاملة لإبراهيم عبد القادر المازنى : المجلد الأول : الأعمال غير المنشورة".

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقي جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضري
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل قايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس قريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندروس، جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معصم وعبد الجليل الأزنى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوفا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المؤذن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيقى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عثمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الطوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بليغ
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصه إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦ - نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧ - واحة سيرة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ - نقد الحداثة	ألن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ - الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ - قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ - ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحي / محمود ماجد
٤٢ - عالم ماك	بنجامين بارير	ت : أحمد محمود
٤٣ - اللهب المزدوج	أوكتايفو پاث	ت : المهدي أخريف
٤٤ - بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلي	ت : مارلين تادرس
٤٥ - التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ - عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ - تاريخ النقد الأدبي الحديث ج١	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ - حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتي
٤٩ - الإسلام في البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميود ويوسف الأنطكى
٥١ - مسار الرواية الإسبانية أمريكية	داريو بياتويبا وخ، م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى قطيم وعادل دمرداش
٥٣ - الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجلتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ - ما وراء العلم	جون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ - مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ - المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ - التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ - موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهري
٦٢ - لذة النص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى ،
٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ - مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدي أخريف
٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجت	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

- ٧٢ - السياسى العجوز ت . س . إليوت
٧٣ - نقد استجابة القارئ جين . ب . توميكنز
٧٤ - صلاح الدين والمالِك فى مصر ل . ا . سيمينوفا
٧٥ - فن التراجم والسير الذاتية أندريه موروا
٧٦ - چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى مجموعة من الكتاب
٧٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٢ رينيه ويليك
٧٨ - العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية رونالد روبرتسون
٧٩ - شعرية التأليف بورييس أوسبنسكى
٨٠ - بوشكين عند «نافورة الدموع» ألكسندر بوشكين
٨١ - الجماعات المتخيلة بندكت أندرسن
٨٢ - مسرح ميغيل ميغيل دى أونامونو
٨٣ - مختارات غوتفريد بن
٨٤ - موسوعة الأدب والنقد مجموعة من الكتاب
٨٥ - منصور الحلاج (مسرحية) صلاح زكى أقطاي
٨٦ - طول الليل جمال مير صادقى
٨٧ - نون والقلم جلال آل أحمد
٨٨ - الابتلاء بالغرب جلال آل أحمد
٨٩ - الطريق الثالث أنتونى جيدنز
٩٠ - وسم السيف (قصص) نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية
٩١ - المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق باربر الاسوستكا
٩٢ - أساليب ومضامين المسرح كارلوس ميغيل
الإسبانوأمرىكى المعاصر مايك فيذرستون وسكوت لاش
٩٣ - محدثات العولة صمويل بيكيت
٩٤ - الحب الأول والصحية أنطونيو بوپيرو بايخو
٩٥ - مختارات من المسرح الإشباني قصص مختارة
٩٦ - ثلاث زنبقات ووردة فرنان برودل
٩٧ - هوية فرنسا (المجلد الأول) نماذج ومقالات
٩٨ - الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى ديفيد روبنسون
٩٩ - تاريخ السينما العالمية بول هيرست وجراهام تومبسون
١٠٠ - مساعلة العولة بيرنار فاليط
١٠١ - النص الروائى (تقنيات ومناهج) عبد الكريم الخطيبى
١٠٢ - السياسة والتسامح عبد الوهاب المؤدب
١٠٣ - قبر ابن عربى يليه آباء يرتولت بريشت
١٠٤ - أوبرا ماهوجنى جيرارچينيت
١٠٥ - مدخل إلى النص الجامع د . ماريا خيسوس روبييرامتى
١٠٦ - الأدب الأندلسى نخبة
١٠٧ - مبرة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر
- ت : فؤاد مجلى
ت : حسن ناظم وعلى حاكم
ت : حسن بيومى
ت : أحمد درويش
ت : عبد المقصود عيد الكريم
ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
ت : أحمد محمود ونورا أمين
ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
ت : مكارم القمرى
ت : محمد طارق الشرقاوى
ت : محمود السيد على
ت : خالد المعالى
ت : عبد الحميد شبيحة
ت : عبد الرازق بركات
ت : أحمد فتحى يوسف شتا
ت : ماجدة العنانى
ت : إبراهيم الدسوقى شتا
ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
ت : محمد إبراهيم مبروك
ت : محمد هناء عيد الفتاح

ت : نادية جمال الدين
ت : عبد الوهاب علوب
ت : فوزية العشماوى
ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
ت : إدوار الخراط
ت : بشير السباعى
ت : أشرف الصباغ
ت : إبراهيم قنديل
ت : إبراهيم فتحى
ت : رشيد بنحدو
ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
ت : محمد بنيس
ت : عبد الغفار مكاوى
ت : عبد العزيز شبيب
ت : أشرف على دعدور
ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ - ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكي
١٠٩ - حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ - النساء في العالم النامي	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١ - المرأة والجريمة	فرانسييس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ - الاحتجاج الهادئ	أرلين علوي ماركليود	ت : إكرام يوسف
١١٣ - راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤ - مسرحيات حماد كوني وسكان المستنق	ول شويكا	ت : نسيم مجلى
١١٥ - غرفة تخص المرء وحده	فرجينيا وولف	ت : سميرة رمضان
١١٦ - امرأة مختلفة (درية شقيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ - المرأة والجنوسة في الإسلام	ليلي أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ - النهضة النسائية في مصر	بث يارون	ت : لميس النقاش
١١٩ - النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنيل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ - الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط	ليلي أبو لغد	ت : نخبه من المترجمين
١٢١ - الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندي ، وإيزابيل كمال
١٢٢ - نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣ - إمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	تينل الكسندر وفنادولينا	ت : أنور محمد إبراهيم
١٢٤ - الفجر الكاذب	جون جرائ	ت : أحمد فؤاد يبيع
١٢٥ - التحليل الموسيقي	سيدريك ثورپ ديشي	ت : سمحه الخولى
١٢٦ - فعل القراءة	قولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ - إرهاب	صفاء فتحى	ت : نبشير السباعي
١٢٨ - الأدب المقارن	سوزان باسنت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ - الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروت	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ - الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندز فرانك	ت : شوقي جلال
١٣١ - مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢ - ثقافة العولة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ - الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤ - تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥ - المختار من نث ت. س. إليت (ثلاثة أجزاء)	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ - فلاحو الباشا	كينيث كوني	ت : سحر توفيق
١٣٧ - منكرات ضابط في الحملة الفرنسية	جوزيف ماري مواريه	ت : كاميليا صبحي
١٣٨ - عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيثيلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ - باريسقال	ريشارد فاچنر	ت : مصطفى ماهر
١٤٠ - حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبوري
١٤١ - اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢ - الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومي
١٤٣ - قضايا التطير في البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤ - صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدوني	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ - موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ - الورقة الحمراء	ميجيل دى لייس	ت : على عبد الرؤوف البمبي
١٤٧ - خطبة الإدانة الطويلة	تاكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوي
١٤٨ - القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكي أندرسون إميرت	ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩ - النظرية الشعرية عند إليوت وأونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ - التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليمان	ت : منيرة كروان
١٥١ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	قرنان برودل	ت : بشير السباعي
١٥٢ - عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	ت : محمد محمد الخطابي
١٥٣ - غرام القراءة	فيولين فاتويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ - مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ - الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ - المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التمساني
١٥٧ - خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ - هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ٢)	قرنان برودل	ت : بشير السباعي
١٥٩ - الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحي
١٦٠ - آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومي
١٦١ - من المسرح الإسباني	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ - تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ - موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت : بإشراف : محمد الجوهري
١٦٤ - شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوثير	ت : نبيل سعد
١٦٥ - حكايات الثعلب	أ. ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ - العلاقات بين المتندين واللمانيين في إسرائيل	يشعياهو ليتمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ - في عالم طاغور	رابندراناث طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ - دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ - إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ - الطريق	ميفيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ - وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ - حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابي
١٧٣ - معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ - صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ - التليفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ - نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ - أنطون تشيخوف	هنرى تروايا	ت : حصه إبراهيم منيف
١٧٨ - مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدي إبراهيم
١٧٩ - حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ - قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ - النقد الأدبي الأمريكي	فتسنت ، ب. ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ - العنف والنبوءة	و . ب . بيتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة .. حالة لا تقام	هانز إيندورقر	ت : دسوقي سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُرْجُ عَلوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الأدب	القين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	بول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجاني
١٩١ - الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - ساحات نامه إبراهيم بك ج١	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مضاربات النقد الأنجلو - أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	فالتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ - الفاروق .	شمس العلماء شيلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى	إدوين إمري وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لاندواى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد الطيف حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ - تاريخ النقد الألبى الحديث ج٢	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ - الشعر والشاعرية	ألفاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافالى - سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ - الهولوية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ - ليل إفريقى	رامون خوتاستدير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ - السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ - فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدي عبد الغنى
٢١٢ - قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ - مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلادر	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ - قراء جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جیدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بك ج٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادى البنهاوى
٢١٨ - رايبولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ - بقايا اليوم	كانو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ - الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : على يوسف على
٢٢١ - شعرية كفاى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ - فرائز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ - العلم فى مجتمع حر	بول فيراپنر	ت : السيد محمد تفادى
٢٢٤ - دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ - حكاية غريق	جايريل جارثيا ماركت	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ - أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ - المسرح الإسباني فى القرن السابع عشر	موسى مارديا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ - علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ - مأزق البطل الوحيد	نورمان كيماي	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ - عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ - الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ - مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ - فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ - الإسلام فى السودان	ج، سبنسر تريمينجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ - ديوان شمس تبريزى ج ١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقي شتا
٢٣٦ - الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ - مصر أرض الوادى	روين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ - العولة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مبدولى أحمد
٢٣٩ - العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر - رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ - الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حاقظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ - فى انتظار البرابرة	ك، م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ - سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١)	ليفى يروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ - الغليان	لورا إسكييل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ - نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ - قصص مختارة	جايريل جرثيا ماركت	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ - الثقافة الجماهيرية والحدائق فى مصر	ولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ - حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ - لغة التمزق	دراجو شتامبولك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ - علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباطة
٢٥١ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت : بإشراف : محمد الجوهري
٢٥٢ - رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ - تاريخ مصر الفاطمية	ل، أ، سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ - الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ - أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

- ٢٥٦ - ديكرت ديف روينسون وجودي جروفز
٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة وليم كلى رايت
٢٥٨ - العجر سير أنجوس فريزر
٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمني نخبة
٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج ٢ جوردون مارشال
٢٦١ - رحلة في فكر زكى نجيب محمود زكى نجيب محمود
٢٦٢ - مدينة المعجزات إدوارد مندوثا
٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن جون جرين
٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة هوراس / شلى
٢٦٥ - روايات مترجمة أوسكار وايلد وصموئيل جونسون
٢٦٦ - مدير المدرسة جلال آل أحمد
٢٦٧ - فن الرواية ميلان كونديرا
٢٦٨ - ديوان شمس تبريزي ج ٢ جلال الدين الرومي
٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ١ وليم جيفور بالجريف
٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج ٢ وليم جيفور بالجريف
٢٧١ - الحضارة الغربية توماس سى ، ياترسون
٢٧٢ - الأدب الأثري في مصر س. س. والترز
٢٧٣ - الاستعمار والثورة في الشرق الأوسط جوان آر. لوك
٢٧٤ - السيدة بربارا رومولو جلاجوس
٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا أقلام مختلفة
٢٧٦ - فنون السينما فرانك جوثيران
٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة بريان فورد
٢٧٨ - البدايات إسحق عظيموف
٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية فرانسيس ستونر سوندرز
٢٨٠ - من الألب الهندي الحديث والمعاصر بريم شند وأخرون
٢٨١ - الفردوس الأعلى مولانا عبد الحليم شرر الكهنوي
٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية لويس ولبيرت
٢٨٣ - السهل يحترق خوان روافو
٢٨٤ - هرقل مجنونًا يوربيديس
٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامي حسن نظامي
٢٨٦ - سياحت نامه إبراهيم بك ج ٢ زين العابدين المراغى
٢٨٧ - الثقافة والعمل والنظام العالمى أنتوني كينج
٢٨٨ - الفن الروائى ديفيد لودج
٢٨٩ - ديوان منجوهري الدامغانى أبو نجم أحمد بن قوص
٢٩٠ - علم اللغة والترجمة جورج مونان
٢٩١ - المسرح الإسباني في القرن العشرين ج ١ فرانشيسكو رويس رامون
٢٩٢ - المسرح الإسباني في القرن العشرين ج ٢ فرانشيسكو رويس رامون
- ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : محمود سيد أحمد
ت : عبادة كحيلة
ت : فاروچان كازانچيان
ت بإشراف : محمد الجوهري
ت : إمام عبد الفتاح إمام
ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
ت : على يوسف على
ت : لويس عوض
ت : لويس عوض
ت : عادل عبد المنعم سويلم
ت : بدر الدين عروكي
ت : إبراهيم الدسوقي شتا
ت : صبرى محمد حسن
ت : صبرى محمد حسن
ت : شوقي جلال
ت : إبراهيم سلامة
ت : عنان الشهاوى
ت : محمود على مكى
ت : ماهر شفيق فريد
ت : عبد القادر التلمساني
ت : أحمد فوزى
ت : ظريف عبد الله
ت : طلعت الشايب
ت : سمير عبد الحميد
ت : جلال الحفناوى
ت : سمير حنا صادق
ت : على البمبى
ت : أحمد عثمان
ت : سمير عبد الحميد
ت : محمود سلامة علاوى
ت : محمد يحيى وأخرون
ت : ماهر البطوطى
ت : محمد نور الدين
ت : أحمد زكريا إبراهيم
ت : السيد عبد الظاهر
ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ - مقدمة للأدب العربي	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ - فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ - سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ - مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوي
٢٩٧ - فن النحوبين اليونانية والسوربانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهواني	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ - مأساة العبيد	أبو بكر تفالوبليوه	ت : مصطفى حجازي السيد
٢٩٩ - ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ - أسطورة برومثيروس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيري وبهاء جاهين
٣٠١ - أسطورة برومثيروس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيري ومحمد الجندی
٣٠٢ - فنجنشتين	جون هيتون وجودي جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ - بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ - ماركس	ريوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ - الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ - الحماسة - النقد الكانطى للتاريخ	جان - فرانسوا ليونار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ - الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ - علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ - الذهن والمخ	انجوس چيلاتي	ت : جمال الجزيري
٣١٠ - يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ - مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ - روح الشعب الأسود	وليم دى بويرز	ت : أسعد حليم
٣١٣ - أمثال فلسطينية	خابير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ - الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ - جرامشى فى العالم العربى	ميشيل پروندينو	ت : كاميليا صبحى
٣١٦ - محاكمة سقراط	أ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ - بلا غد	شير لايموفا - زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ - الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ - صور دريدا	جايتير ياسبيفاك وكريستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ - لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١، ٢ ج ١)	ليقى برو فتنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ - وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو. إيوجين كلينباور	ت : خالد مقلح حمزة
٣٢٣ - فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هاتم سليمان
٣٢٤ - اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ - عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كريستين يوسف
٣٢٦ - المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ - مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ - يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ - رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ - كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامى صلاح
٣٣١ - عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٣٣٢ - رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ - الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ - لقطات من المستقبل	آرثر س، كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ - عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٣٣٦ - متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ - فلسفة الولاء	جوزايا روبس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ - نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحقناوى
٣٣٩ - تاريخ الأدب فى إيران ج٢	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ - اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ - قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ - سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ - العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ - الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ - الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ - سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ - الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الطو
٣٤٨ - المتصوفة الأولون فى الأدب التركى ج١	محمد فؤاد كوبرلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ - دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	آرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ - بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ - مبادئ المنطق	جوزايا روبس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ - قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ - الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ - الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ - التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ - الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ - متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ - أمثال الهوسا العامة	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ - محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ - أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربيني
٣٦١ - التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاو
٣٦٢ - تلميذ باينيرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ - حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبرى محمد حسن
٣٦٤ - حادثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ - سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ - نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ - القلم الجرىء	نخبة	ت : البراق عبد الهادى رضا
٣٦٨ - المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ - المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العثماوى	ت : فوزية العثماوى
٣٧٠ - الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كلير لا لويت	ت : قاطمة عبد الله محمود
٣٧١ - المتصوفة الأولون فى الأدب التركى ج٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ - عاش الشباب	وانغ ميتنغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ - كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ - اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ - الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ - الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ - تاريخ الأدب فى إيران ج٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ - المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ - ملك فى الحديقة	سنيل ياث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ - حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ - أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ - تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ - هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ - القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إتجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ - مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ - نقاعاً عن التاريخ الأئبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ - أغنيات وسوناتات	جون دن	ت : بهاء جاهين
٣٨٨ - مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ - من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ - الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ - الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : متى الدروبي
٣٩٢ - مقامات ورسائل أندلسية	قرناندى دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ - فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : زينب محمود الخضيرى
٣٩٤ - القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ - آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ - السافاك	تقى نجارى راد	ت : محمود سلامة علاوى
٣٩٧ - نيتشه	لورانس جين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ - سارتر	فيليب تودى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ - كامى	ديفيد ميروقتس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ - مومو	مسيائيل إنده	ت : ياهر الجوهري
٤٠١ - الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ - هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ - ربة المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر
٤٠٤ - تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ - إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ - المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ - الألب الإسباني المعاصر بقلم كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ - معجم تاريخ مصر	جوان فوشركنج	ت : عنان الشهاوى

٤٠٩ - انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠ - خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ - همس من الماضى	جينيقر أكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ - تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ٢ج)	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ - أغنيات المتقى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ - الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوف	ت : أمل الصبان
٤١٥ - صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ - مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردن	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ - سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ - العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ - مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ - الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ - رحلة لاستكشاف أفريقيا ج ١	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ - إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ - لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ - من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ - الغفائش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ - بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ - الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ - هيجل	ليود سبنسر وأندرجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ - كانط	كرستوفر رانت وأندرجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ - فوكو	كريس هيروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ - ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ - جويس	ديفيد نوريس وكارل فلتت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ - الرمانسية	دونكان هيث وچودن بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ - توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ - تاريخ الفلسفة (مج ١)	فردريك كوپلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٧ - رحالة هندي فى بلاد الشرق	شيلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨ - بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت : عايدة سيف الدولة
٤٣٩ - موت المرابى	صدر الدين عيلى	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠ - قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت : محمد الشرقاوى
٤٤١ - رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	ت : فخرى لبيب
٤٤٢ - حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت : ماهر جويجاتى
٤٤٣ - اللغة العربية	كيس نورستينج	ت : محمد الشرقاوى
٤٤٤ - أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة	لاريت سيجورنه	ت : صالح علمانى
٤٤٥ - حول وزن الشعر	بروين ناتل خانلرى	ت : محمد محمد يونس

٤٤٦ - التحالف الأسود	ألكسندر كوكيرن وجيفرى سانت كلير	ت : أحمد محمود
٤٤٧ - نظرية الكم	ج، پ، ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٨ - علم نفس التطور	ديلان ايقانز - أوسكار زاريت	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٤٩ - الحركة النسائية	مجموعة	ت : جمال الجزيرى
٤٥٠ - ما بعد الحركة النسائية	صوفيا فوكا - ريبىكارايت	ت : جمال الجزيرى
٤٥١ - الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن / بورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٢ - لينين والثورة الروسية	ريتشارد إيجناتزى / أوسكار زاريت	ت : محى الدين مزيد
٤٥٣ - القاهرة : إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	ت : حليم طوسون وفؤاد الدهان
٤٥٤ - خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	ت : سوزان خليل
٤٥٥ - تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فردريك كويلستون	ت : محمود سيد أحمد
٤٥٦ - لا تنسنى	مريم جعفرى	ت : هويدا عزت محمد
٤٥٧ - النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر اوكين	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٥٨ - الموريسكيون الأندلسيون	خوليو كارو باروخا	ت : جمال عبد الرحمن
٤٥٩ - مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
٤٦٠ - الفاشية والنازية	ستوارت هود - ليتزا جانستز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦١ - لكان	داريان ليدر - جودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٦٢ - طه حسين من الأزم إلى السوريين	عبد الرشيد الصادق محمودى	ت : عبد الرشيد الصادق محمودى
٤٦٣ - الدولة المارقة	ويليام بلوم	ت : كمال السيد
٤٦٤ - ديمقراطية القلة	ميكايل بارنتى	ت : حصّة منيف
٤٦٥ - قصص اليهود	لويس جنزيرج	ت : جمال الرفاعى
٤٦٦ - حكايات حب ويطولات فرعونية	فيولين فانويك	ت : فاطمة محمود
٤٦٧ - التفكير السياسى	ستيفين ديلى	ت : ربيع وهبة
٤٦٨ - روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٤٦٩ - جلال الملوك	تصوص حبشية قديمة	ت : مجدى عبد الرازق
٤٧٠ - الأراضى والجودة البيئية	نخبة	ت : محمد السيد التنة
٤٧١ - رحلة لاستكشاف أفريقيا ج٢	نخبة	ت : عبد الله الرازق إبراهيم
٤٧٢ - دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سايدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٣ - دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سايدرا	ت : سليمان العطار
٤٧٤ - الأدب والنسوية	بام موريس	ت : سهام عبد السلام
٤٧٥ - صوت مصر : أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	ت : عادل هلال عتاني
٤٧٦ - أرض الحباب بعيدة : يرم القوسى	مارلين بوث	ت : سحر توفيق
٤٧٧ - تاريخ الصين	هيلدا هوخام	ت : أشرف كيلاتى
٤٧٨ - الصين والولايات المتحدة	ليو شيه تشنج ولى شى دونج	ت : عبد العزيز حمدي
٤٧٩ - المقهى (مسرحية صينية)	لاوشه	ت : عبد العزيز حمدي
٤٨٠ - تساي ون جى (مسرحية صينية)	كو مو روا	ت : عبد العزيز حمدي
٤٨١ - عيافة النوى	روى متحدة	ت : رضوان السيد
٤٨٢ - موسوعة الاساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	ت : فاطمة محمود
٤٨٣ - النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	ت : أحمد الشامى

- ٤٨٤ - جمالية التلقى
٤٨٥ - التوبة (رواية)
٤٨٦ - الذاكرة الحضارية
٤٨٧ - الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية
٤٨٨ - الحب الذي كان وقصائد أخرى
٤٨٩ - هُسرل : الفلسفة علماً دقيقاً
٤٩٠ - أسرار البيغاء
٤٩١ - نصوص تصفية من روائع الأدب الأفرقي
٤٩٢ - محمد على مؤسس مصر الحديثة
٤٩٣ - خطابات إلى طالب الصوتيات
٤٩٤ - كتاب الموتى (الخروج في النهار)
٤٩٥ - اللوى
٤٩٦ - الحكم والسياسة في أفريقيا
٤٩٧ - العلمانية والنوع والنولة في الشرق الأوسط
٤٩٨ - النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث
٤٩٩ - تقاطعات : والأمة والمجتمع والجنس
٥٠٠ - في طغرائي (دراسة في السيرة الذاتية العربية)
٥٠١ - تاريخ النساء في الغرب
٥٠٢ - أصوات بديلة
٥٠٣ - مختارات من الشعر الفارسي الحديث
٥٠٤ - كتابات أساسية ج١
٥٠٥ - كتابات أساسية ج٢
٥٠٦ - ربما كان قديساً
٥٠٧ - سيدة الماضي الجميل
٥٠٨ - الملووية بعد جلال الدين الرومي
٥٠٩ - الفقر والإحسان في عهد سلاطين المماليك
٥١٠ - الأرملة المأكرة
٥١١ - كوكب مرقع
٥١٢ - كتابة النقد السينمائي
٥١٣ - العلم الجسور
٥١٤ - مدخل إلى النظرية الأدبية
٥١٥ - من التقليد إلى ما بعد الحداثة
٥١٦ - إرادة الإنسان في شفاء الإدمان
٥١٧ - نقش على الماء وقصص أخرى
٥١٨ - استكشاف الأرض والكون
٥١٩ - محاضرات في المثالية الحديثة
٥٢٠ - الولع الفرنسي بمصر من العلم إلى المشروع
- هانسن روبيرت ياوس
نذير أحمد الدهلوي
يان أسمن
رفيع الدين المراد آبادي
نخبة
هُسْرل
محمد قدرى
نخبة
جى فارجيت
هازولد بالمر
تصوص مصرية قديمة
إدوارد تيفان
إكرادو يانولي
نادية العلي
جوديث تاكر ومارجريت هريودن
نخبة
تيقز روكي
آرثر جولد هامر
هدى الصدة
نخبة
مارتن هايدجر
مارتن هايدجر
آن تيلر
بيتر شيفر
عبد الباقي جلبنارلى
آدم صبرة
كارلو جولدوني
آن تيلر
تيموثى كوريغان
تيد أنتون
جونثان كولر
فدوى مالطى دوجلاس
آرنولد واشنطن - ودونا باوندى
نخبة
إسحق عظيموف
جوزايا رويس
أحمد يوسف
- ت : رشيد بنحدو
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
ت : عبد الحليم عبد الغنى رجب
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
ت : محمود رجب
ت : عبد الوهاب علوب
ت : سمير عبد ربه
ت : محمد رفعت عواد
ت : محمد صالح الضالع
ت : شريف الصيقي
ت : حسن عبد ربه المصري
ت : مجموعة من المترجمين
ت : مصطفى رياض
ت : أحمد على يدوي
ت : فيصل بن خضراء
ت : طلعت الشايب
ت : سحر قراج
ت : هالة كمال
ت : محمد نور الدين عبد المنعم
ت : إسماعيل المصدق
ت : إسماعيل المصدق
ت : عبد الحميد فهمى الجمال
ت : شوقي فهمي
ت : عبد الله أحمد إبراهيم
ت : قاسم عبده قاسم
ت : عبد الرزاق عيد
ت : عبد الحميد فهمى الجمال
ت جمال عبد الناصر
ت : مصطفى إبراهيم فهمي
ت : مصطفى بيومي عبد السلام
ت : فدوى مالطى دوجلاس
ت : صبرى محمد حسن
ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
ت : هاشم أحمد محمد
ت : أحمد الأنصاري
ت : أمل الصبان

٥٢١ - قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	ت : عبد الوهاب بكر
٥٢٢ - إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	ت : علي إبراهيم منوفى
٥٢٣ - الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	ت : علي إبراهيم منوفى
٥٢٤ - الملك لير	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى يدوى
٥٢٥ - موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون رزيفز	ت : نادية رفعت
٥٢٦ - علم السياسة البيئية	ستيفن كرويل ووليم رانكين	ت : محيى الدين مزيد
٥٢٧ - كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	ت : جمال الجزيرى
٥٢٨ - تروتسكى والماركسية	طارق على وفل إيفانز	ت : جمال الجزيرى
٥٢٩ - بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى	محمد إقبال	ت : حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى
٥٣٠ - مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	ت : عمر الفاروق عمر
٥٣١ - ما الذى حدث فى «حَثْ» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	ت : صفاء فتحي
٥٣٢ - المغامر والمستشرق	هنرى لورنس	ت : بشير السباعى
٥٣٣ - تعلّم اللغة الثانية	سوزان جاس	ت : محمد الشرقاوى
٥٣٤ - الإسلاميون الجزائريون	سيفرين لبا	ت : حمادة إبراهيم
٥٣٥ - مخزن الأسرار	نظامى الكنجوى	ت : عبد العزيز بقوش
٥٣٦ - الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون	ت : شوقى جلال
٥٣٧ - للحب والحرية	نخبة	ت : عبد الغفار مكاوى
٥٣٨ - النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلز	ت : محمد الحديدى
٥٣٩ - خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	ت : محسن مصيلحى
٥٤٠ - توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	ت : رؤوف عباس
٥٤١ - هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	ت : مروة رزق
٥٤٢ - قصص مختارة من الألب اليونانى الحديث	نخبة	ت : نعيم عطية
٥٤٣ - السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	ت : وفاء عبد القادر
٥٤٤ - ميلانى كلاين	نخبة	ت : حمدى الجابرى
٥٤٥ - ياله من سباق محموم	فرانسيس كريك	ت : عزت عامر
٥٤٦ - ريموس	ت.ب. وايزمان	ت : توفيق على منصور
٥٤٧ - بارت	فيليب ثودى وأن كورس	ت : جمال الجزيرى
٥٤٨ - علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن ويورن فان لون	ت : حمدى الجابرى
٥٤٩ - علم العلامات	بول كويلى ولتاجانز	ت : جمال الجزيرى
٥٥٠ - شكسبير	نيك جروم وييرو	ت : حمدى الجابرى
٥٥١ - الموسيقى والعولة	سايمون ماندى	ت : سمحه الخولى
٥٥٢ - قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	ت : علي عبد الرعوف البمبى
٥٥٣ - مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	ت : رجاء ياقوت
٥٥٤ - مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	ت : عبد السميع عمر زين الدين
٥٥٥ - إستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	ت : أنور محمد إبراهيم ومحمد نصر الدين الجبالى
٥٥٦ - چان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	ت : حمدى الجابرى
٥٥٧ - الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٥٥٨ - الدراسات الثقافية	زيودين ساردار ويورين فان لون	ت : وفاء عبد القادر

٥٥٩ - الماس الزائف	تشا تشاجى	ت : عبد الحى أحمد سالم
٥٦٠ - صلصلة الجرس	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٥٦١ - جناح جبريل	محمد إقبال	ت : جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢ - بلايين وبلايين	كارل ساجان	ت : عزت عامر
٥٦٣ - وروود الخريف	خاثيرتو بينايبينتى	ت : صبرى محمدى التهامى
٥٦٤ - عَش الغريب	خاثيرتو بينايبينتى	ت : صبرى محمدى التهامى
٥٦٥ - الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا . ج ، جيرنر	ت : أحمد عبد الحميد أحمد
٥٦٦ - تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	ت : على السيد على
٥٦٧ - الوطن المقتصب	مايكل رايس	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨ - الأصول فى الرواية	عبد السلام حيدر	ت : عبد السلام حيدر

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٤٨٩٨ / ٢٠٠٣



لقد اهتم عدد كبير من الدارسين المسلمين وغير المسلمين برصد جوانب الظاهرة الأصولية المختلفة، وتعمقوا في دراسة بنيتها ومنطلقاتها وتجلياتها المتنوعة وتأثيراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وعلى الرغم من صدور عدة دراسات اهتمت برصد رد فعل بعض المفكرين المصريين لم يهتم أحد برصد موقف الروائيين المصريين الفني من هذه الظاهرة، وإن حدث فإن هذا الرصد يأتي على صورة إشارة سريعة في سياق تناول أحد هؤلاء الروائيين أو إحدى رواياته. ومن هنا تأتي وجاهة هذه الدراسة التي تهتم -إلى جانب أمور عدة- بأمرين أساسيين: أولهما محاولة تكوين رؤية علمية تاريخية واجتماعية بالجماعات والتنظيمات الإسلامية في مصر في الفترة المدروسة، وثانيهما عرض لرؤية عدد من أهم الروائيين المصريين ودراستهم لهذه التيارات والتنظيمات.